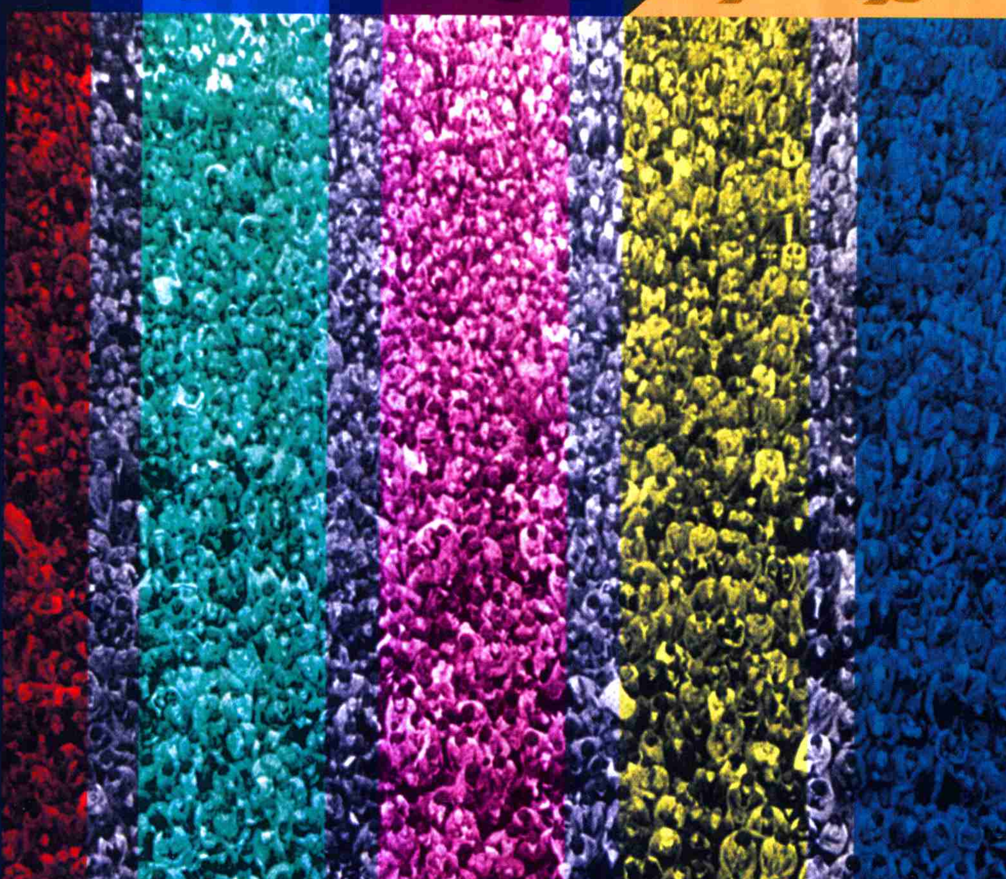
چاپ دوم

مکتب لکان

روانکاوی در قرن بیست و یکم



دکتر میترا کدیور

مکتب لکان

روانکاوی در قرن بیست و یکم

دکتر میترا کدیور

انتشارات اطلاعات
تهران - ۱۳۸۸

سرشناسه : کدیور، میترا، ۱۳۲۴ ـ
عنوان ونام پدیدآور: مکتب لکان: روانکاوی در قرن بیست و یکم /میترا کدیور
مشخصات نشر : تهران: اطلاعات، ۱۳۸۱
مشخصات ظاهری : ۲۰۷ص. جدول
شابک : 978-964-423-489-7
وضعیت‌فهرست‌نویسی: فهرست‌نویسی قبلی
یادداشت : چاپ دوم: ۱۳۸۸(فیپا)
یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس
عنوان دیگر: روانکاوی در قرن بیست و یکم
موضوع: لکان، ژاک، ۱۹۰۱ـ۱۹۸۹م
موضوع : Lacan, Jacques
موضوع: روانکاوی
شناسه افزوده : مؤسسه اطلاعات
رده‌بندی کنگره : BF ۱۰۹/ ل ۸ ک ۴
رده‌بندی دیویی : ۱۵۰/۱۹۵
شماره کتابشناسی ملی: ۱۶۰۲۳ـ ۸۱م

انتشارات اطلاعات
تهران: خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، روزنامه اطلاعات، شماره پستی ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۶ـ۲۹۹۹۳۴۵۵ تلفن دفتر توزیع و فروش: ۲۹۹۹۳۲۴۲
فروشگاه مرکزی: بزرگراه حقانی، روبروی ایستگاه مترو، ساختمان روزنامه اطلاعات، تلفن: ۲۹۹۹۳۶۸۶
فروشگاه شمارهٔ (۱): خیابان انقلاب اسلامی، روبروی دانشگاه تهران، تلفن : ۶۶۴۶۰۷۳۴

مکتب لکان (روانکاوی در قرن بیست و یکم)
نوشتهٔ دکتر میترا کدیور

ویراستار: افسانه قارونی حروف‌نگار: فاطمه حلوائی صفحه‌پرداز: رحیم رمضانی
طراح جلد: رضا گنجی **حروف‌نگاری، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات**

چاپ اول: ۱۳۸۱ چاپ دوم: ۱۳۸۸ شمارگان: ۲۱۰۰نسخه
قیمت: ۱۸۰۰ تومان

شابک: ۷ـ۴۸۹ـ۴۲۳ـ۹۶۴ـ۹۷۸ **ISBN: 978-964-423-489-7**

مکتب لکان

روانکاوی در قرن بیست و یکم

دکتر میترا کدیور

انتشارات اطلاعات
تهران - ۱۳۸۸

سرشناسه: کدیور، میترا، ۱۳۲۴ ـ
عنوان ونام پدیدآور: مکتب لکان: روانکاوی در قرن بیست و یکم /میترا کدیور
مشخصات نشر: تهران: اطلاعات، ۱۳۸۱
مشخصات ظاهری: ۲۰۷ص. جدول
شابک: 978-964-423-489-7
وضعیت فهرست نویسی: فهرست‌نویسی قبلی
یادداشت: چاپ دوم: ۱۳۸۸(فیپا)
یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس
عنوان دیگر: روانکاوی در قرن بیست و یکم
موضوع: لکان، ژاک، ۱۹۰۱ـ۱۹۸۹م
موضوع: Lacan, Jacques
موضوع: روانکاوی
شناسه افزوده: مؤسسه اطلاعات
رده‌بندی کنگره: BF ۱۰۹ / ل ۸ ک ۴
رده‌بندی دیویی: ۱۵۱۹/۰۵
شماره کتابشناسی ملی: ۱۶۰۲۳ـ۸۱م

انتشارات اطلاعات
تهران: خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، روزنامه اطلاعات، شماره پستی ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۶ـ۲۹۹۹۳۴۵۵ تلفن دفتر توزیع و فروش: ۲۹۹۹۳۲۴۲
فروشگاه مرکزی: بزرگراه حقانی، روبروی ایستگاه مترو، ساختمان روزنامه اطلاعات، تلفن: ۲۹۹۹۳۶۸۶
فروشگاه شمارهٔ (۱): خیابان انقلاب اسلامی، روبروی دانشگاه تهران، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۴

مکتب لکان (روانکاوی در قرن بیست و یکم)
نوشتهٔ دکتر میترا کدیور

ویراستار: افسانه قارونی حروف‌نگار: فاطمه حلوائی صفحه‌پرداز: رحیم رمضانی
طراح جلد: رضا گنجی **حروف‌نگاری، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات**

چاپ اول: ۱۳۸۱ چاپ دوم: ۱۳۸۸ شمارگان: ۲۱۰۰نسخه
قیمت: ۱۸۰۰ تومان

شابک: ۷ـ۴۸۹ـ۴۲۳ـ۹۶۴ـ۹۷۸ ISBN: 978-964-423-489-7

فهرست مطالب

سخنی با خواننده ۷

مقایسهٔ روشهای مختلف درمانی براساس درخواست بیمار ۹

روانکاوی در مکتب لکان: یك مقدمه ۱۷

انسان «نرمال»!!! ۳۳

«ناخودآگاه را درمان نمی کنند» ۴۵

«رابطهٔ جنسی وجود ندارد» ۵۹

عشق: ضرورتی برای ارتقاء ژوئی سانس تا دیالکتیك اشتیاق ۷۳

ژوئی سانس: «ماورای اصل لذت» ۸۵

هیچ چیز آزادی در تداعی آزاد نیست ۸۹

فانتاسم: «روانکاوی پایان یافته و روانکاوی پایان‌ناپذیر» ۹۹

هیستریك‌های امروزی ۱۰۵

شخصیت‌های «انگار که» ۱۱۵

دو نوع بچه خواستن ۱۲۱

الکلیسم: آسیب‌شناسی خودداری ۱۲۷

اعتیاد و گفتار کاپیتالیسم ۱۳۱

تولد یك سوژه ۱۳۵
متافور پدری و جنون ۱۳۹
لحظهٔ شعله‌ور شدن جنون ۱۴۹
ماشین اوتیستی ۱۵۷
«معالجهٔ» جنون ۱۶۳
سمپتوم از قرنی به قرن دیگر ۱۷۱
شبه سمپتوم‌هایی برای روانکاوی ۱۷۹
عینیت و واقعیت در فیزیك و در روانکاوی لکانی ۱۸۷
تمدن و پسیکانالیز ۱۹۹

سخنی با خواننده

بر آن آفـــرین کـــافـــرین آفـــرید　　مکان و زمـــان و زمـــین آفـــرید
هم آرام از اویست و هم کـــام از اوی　　هم انجام از اویست و فـرجـام از اوی
کنون بر ســـخن‌ها فـــزایش کنیم　　جـــهـــان آفـــرین را ســتـــایش کنیم

آنچه در این کتاب می‌خوانید عمدتاً منتخبی است از سخنرانی‌هایی که برای معرفی روانکاوی در مکتب لکان در مکانهای مختلف و برای مخاطبین متفاوت انجام گرفته است. در انتخاب آنها سعی شده که انسجام درونی در بین مطالب حفظ شود. در نتیجه توصیه می‌شود که مقالات به ترتیب تقدم و تأخر آنها مطالعه شوند تا بیشتر قابل استفاده باشند.

آنانی که قبلاً در یك یا چند از این سخنرانی‌ها شرکت کرده‌اند می‌دانند که برای درك مکتب لکان باید صبر و پشتکار زیادی بخرج داد و نباید زود دلسرد شد. لکان و مکتب او در کشور ما چندان شناخته شده نیستند. علت آیا فقط پیچیده بودن مطلب و غیرقابل ترجمه بودن نحوهٔ بیان لکان است یا علل دیگر هم وجود دارند من نمی‌دانم. اما این را می‌دانم که لکان مستمعین و خوانندگانش را وامی‌دارد که تلاش کنند. در نزد او هیچ چیز بسادگی به‌دست نمی‌آید و همیشه تأکید می‌کند «مبنا را بر سوء تفاهم بگذارید، آنجایی که تصور می‌کنید که فهمیده‌اید مطمئن باشید که نفهمیده‌اید». این است که به شما توصیه می‌کنم هر گاه که مطلبی را فهمیدید حتماً دوباره آن را بخوانید!

در این کتاب سعی وافر شده که تا حد ممکن مطالب به‌صورت روان و روشن شرح داده شوند. با این همه این کتابی نیست که مدعی باشد در همین چند صفحه تئوریهای پیچیده لکان را برای شما واضح و آشکار سازد. هدف از این کتاب این است که به آنانی که تشنه دانش هستند نشان دهد، دریایی بیکران در انتظار آنهاست و آنچه که در اینجا می‌خوانند فقط قطره‌ای از آن است.

م.ک

مقایسهٔ روشهای مختلف درمانی براساس درخواست بیمار[1]

با پیشرفت اپیدمیولوژی و تحقیق بالینی[2] و با تکامل روشهای تحقیق و دقیق‌تر شدن متدولوژی مطالعات روز به روز بر تعداد مطالعات بالینی در زمینهٔ روشهای مختلف درمانی افزوده می‌شود. این مقایسه‌ها ممکن است به صورت مقایسه دو یا چند دارو، دو یا چند دُز مختلف دارویی، دو یا چند استراتژی مختلف درمانی و یا بالاخره دو یا چند روش مختلف درمانی باشد. اما نکته‌ای را که همیشه باید مدنظر داشت این است که آیا آن چیزهایی را که با هم مقایسه می‌کنیم اساساً قابل مقایسه هستند یا نه؟ و اگر جواب مثبت است، مقایسه برحول چه محوری دور می‌زند؟

در صحبت امروز ما دو نکته مورد بحث است؛ اول، روشهای درمانی و دوّم، درخواست بیمار که هر دو باید تعریف شوند.

شاید کلمهٔ بیمار، کلمهٔ گویایی در این مورد خاص نباشد و کلمهٔ "Patient" که ریشه لاتین دارد و به معنی شکیبایی بر یک درد و رنج است شیواتر باشد، ولی برای راحتی همان کلمهٔ بیمار را به کار می‌بریم.

---

۱. سخنرانی ایرادشده در چارچوب جلسات ماهیانه انجمن روانشناسی ایران در اردیبهشت ۷۷.

2. clinical research

درخواست بیمار به طور کلی درخواست رها شدن از یك رنج است. این رنج را در روانکاوی «سمپتوم»[1] می‌نامند. سمپتوم به سه شکل مختلف ظاهر و ابراز می‌شود:

۱ـ به صورت چیزی که درست کار نمی‌کند. یك جای کار می‌لنگد. به صورت یك شکست.

۲ـ به صورت چیزی در وجود بیمار که از آن سر در نمی‌آورد. آن را نمی‌فهمد.

۳ـ به صورت یك درد و رنج جسمی.

آنچه بیمار را وادار به مراجعه یا به عبارتی درخواست می‌کند، یك ارزیابی شخصی[2] از سمپتوم است. خود مددجو احساس می‌کند که چیزی درست کار نمی‌کند، در وجودش چیزی هست که او آن را نمی‌فهمد، از یك درد پنهان رنج می‌برد. به نوعی بن‌بست در زندگی‌اش رسیده است. حوادث و اتفاقات ناخوشایندی مدام برایش تکرار می‌شود. در روابطش با انسانها مدام به همان بن‌بست‌ها می‌رسد به رغم تلاشهایش در کارش موفق نیست. فکرش درست کار نمی‌کند، افسرده، خسته و مضطرب است. قادر به تصمیم گیری نیست. افکار و اعمال وسواسی، پشیمانی در مورد گذشته و یا ترسهای بی‌اساس زندگی‌اش را فلج کرده‌اند. زندگی زناشویی‌اش به بن‌بست رسیده است. همان اشتباهاتی را که به پدر ومادرش نسبت می‌دهد، خودش در مورد فرزندانش تکرار می‌کند و صدها مورد دیگر؛ و از تمام این موارد تنها خود مددجو است که آگاهی دارد و ممکن است دیگران اصلاً احساس نکنند که او مشکلی دارد. برعکس در مواردی هم این دیگران هستند که در مورد فردی این ارزیابی را دارند که چیزی درست کار نمی‌کند و ممکن است خود شخص اصلاً چنین برداشتی در مورد خودش نداشته باشد.

آیا لازم به تذکر است که فقط و فقط یك «سمپتوم سوبژکتیو» است که منجر به یك درخواست واقعی می‌شود؟ نکته قابل اهمیت دیگر در مورد سمپتوم این است که هر سمپتوم برای صاحبش نوعی ارضاء به همراه دارد. فروید این ارضاء را «نفع» یا «سود»[3]

1. symptôme (F)
2. subjective appreciation
3. gain

نامید و آن را به دو صورت «نفع اولیه»[1] و «نفع ثانویه»[2] از هم تفکیك کرد. لکان[3] برای این ارضاء، کلمهٔ بسیار شیوا و غیرقابل ترجمهٔ «ژوئی سانس» (jouissance) را به کار برد. ژوئی سانس در ترجمه فارسی، لذتی شدید است که ایجاد درد و حتی انزجار می کند که شخص این لذت شدید را به صورت اشمئزاز و بیزاری حس می کند. ژوئی سانس، یك لذت مخرب، دردآور، و کشنده است. درخواست فقط موقعی پدید می آید که یا ژوئی سانس غیرقابل تحمل شده باشد و یا زندگی، یعنی نوعی گسیختگی ایجاد شده باشد.

بیمار برای ابراز این مطلب، مراجعه می کند که در وجود من چیزی هست که مرا رنج می‌دهد. من از آن چیزی نمی‌فهمم. نمی توانم در موردش کاری بکنم. در یك کلام بیمار از ناخودآگاه خود شکایت دارد. اما در عین حال اکثریت عظیم آنها در مقابل ناخودآگاهشان همان رفتاری را دارند که هر فرد به ظاهر سالمی در مقابل ناخودآگاه خود دارد: «نمی‌خواهم از آن چیزی بدانم». گفتم اکثریت عظیم بیماران ولی نه تمامی آنها و از همین جا یك فرق اساسی در بیماران و در نتیجه در درخواستشان پدید می آید.

۱ـ آنهایی که در دستهٔ «من نمی‌دانم و نمی‌خواهم بدانم» هستند.

۲ـ آنهایی که در دستهٔ «من نمی‌دانم ولی می‌خواهم بدانم» هستند.

و دقیقاً به علت همین درخواستهای درمانی متفاوت است که روشهای درمانی متفاوت وجود دارند و نه برعکس. لکان معتقد است که سه نوع شیدایی وجود دارد: شیدایی عشق، شیدایی نفرت و شیدایی بی‌خبری. استحکام، بقا و دوام این نوع آخر شیدایی به هیچوجه از دو نوع دیگر کمتر نیست. اگر کسی نخواهد بداند، هیچ نیرویی در این جهان قادر نیست او را به این کار مجبور کند.

روش درمانی در نتیجه به این صورت تعریف می‌شود: «هر عملی که قابلیت تسکین رنج و رهایی از سمپتوم را داشته باشد، حتی به صورت موقت» با چنین تعریفی روشهای مختلف از رمّالی و فال گیری گرفته تا احضار روح وجن گیری، از روشهای تلقینی و

---

1. primary gain
2. secondary gain
3. Lacan

هیپنو تیزم گرفته تا انواع روان درمانی‌ها، از یوگا و "relaxation" گرفته تا شیمی درمانی و شوك درمانی، همه و همه جزء روشهای درمانی محسوب می‌شوند.

خواهش می کنم نگران نشوید. من هیچ قصد ندارم راجع به رمّالی و جن گیری با شما صحبت کنم. به این دلیل ساده که در مورد این اعمال اطلاعی ندارم. اما شاید روزی برای شما در مورد شفاگران آفریقایی که در موردشان مشاهداتی دارم صحبت کنم. شفاگرانی که درصد موفقیتشان در مورد کاهش آلام انسانی خیلی بالاتر از فوق‌متخصص‌هایی است که در پاریس و نیویورك دیده‌ام. همین چند روز پیش یکی ازهمکاران مقاله‌ای را معرفی می کرد که توسط دو آمریکایی که متخصص در هستند نوشته شده بود. شفاگران آفریقایی متخصص این علامت و یا آن"social phobia" سمپتوم نیستند بلکه متخصص روح و روان انسانی اند.

شرح مجموعهٔ گل مرغ سحر داند و بس   که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست

اما بعد ازنکته بیمار و درخواستش و نکته روشهای درمانی می‌رسیم به مقولهٔ درمانگر و جایگاهی که او در درخواست بیمار و در برداشت خودش اشغال می کند.

بیمار به یك درمانگر خاص مراجعه می کند، زیرا فکر می کند آن درمانگر قادر به تسکین رنج اوست. او به دنبال «کسی است که فرض می‌شود بداند».[1] دانستن در اینجا نه به معنای احاطه بر یك دانش مبتنی بر نشانه‌شناسی، فارماکولوژی، تئوریهای روانشناسی یا روانکاوی است، بلکه به معنای دانستن این است که در وجود من چه می گذرد، «دانستن ناخودآگاه من». در نتیجه درمانگرها براساس جایگاهی که بیماران به آنها می دهند و براساس باور خودشان از این جایگاه به چند دسته تقسیم می‌شوند.

۱ـ بسته به اینکه بیمارشان آنها را در جایگاه «کسی که فرض می‌شود بداند» قرار می‌دهد یا نه؟

۲ـ بسته به اینکه خودشان خود را در جایگاه «کسی که فرض می‌شود بداند» می دانند یا نه؟

---

1. Subject Supposed to Know

براساس تمام مطالب گفته شده چند نمونه از روشهای درمانی را باهم مقایسه می کنیم.

الف ـ دارودرمانی: بیمار معمولاً جزو دستهٔ «نمی خواهم بدانم» است و درمانگر را هم در جایگاه «کسی که فرض می شود بداند» قرار نمی دهد. در اغلب موارد خود درمانگر نیز خودش را در جایگاه «کسی که فرض می شود بداند» نمی داند و از این نظر می توان گفت که بسیار صادقانه عمل می کند. در این رابطه «انتقال»[1] زیادی صورت نمی گیرد زیرا که انتقال فقط در برابر «کسی که فرض می شود بداند» ظاهر می شود. به قول لکان «انتقال عشقی است که به دانش رجوع دارد».

ب ـ روان درمانی: منظور از درخواست برای روان درمانی تمام مواردی است که در آن بیمار رسماً اعلام می دارد که نیامده است که دارو بگیرد. او می خواهد حرف بزند و می خواهد که شما با او حرف بزنید. درخواست او به این معناست: «من از خودم چیزی نمی دانم ولی تو حتماً در مورد من می دانی، به من بگو مشکل من از کجاست». در واقع او می خواهد بداند و فکر می کند که این دانش نزد درمانگر است. بنابراین او را در جایگاه «کسی که فرض می شود بداند» قرار می دهد. روان درمانگر با وجودی که در بسیاری از موارد می داند که در این جایگاه نیست، ولی قبول می کند که این جایگاه را اشغال کند و از این مکان به بیمار پاسخ دهد و همین مسأله اورا در وضعیتی توانفرسا قرار می دِهد. عدهٔ قلیلی از درمانگرها دراثر تجربه قادر می شوند که از پذیرفتن این جایگاه امتناع ورزند. تاریخچهٔ رفتارگرایی به شیواترین شکل این حرکت زیرکانه را نشان می دهد. در شناخت درمانی و بعضی از روشهای نزدیك به آن درمانگر بیمار را وادار می کند که شناختی را که می خواهد از خود داشته باشد خودش به دست بیاورد. فقط گاهی آنها فراموش می کنند که این شناخت درحیطهٔ خود آگاه بیمار نیست.

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

ج ـ روانکاوی: در اینجا هم برخورد بیمار همانی است که در مورد قبل بود؛ یعنی «من از خودم چیزی نمی دانم ولی تو حتماً در مورد من می دانی». او می خواهد بداند و فکر

1. transferance

می کند که این دانش نزد روانکاو است، بنابراین روانکاو را در جایگاه «کسی که فرض می‌شود بداند» قرار می دهد اما یك روانکاو واقعی، یعنی روانکاوی که خودش به طور صحیح و کامل روانکاوی شده باشد، می‌داند که «کسی که فرض می‌شود بداند» در خارج از بیمار نیست و دانشی را که بیمار به دنبال آن است در خود اوست، در ناخودآگاه اوست. روانکاو می‌داند که وجودش فقط وسیله‌ای است برای اینکه این دانش ناخودآگاه به ظهور برسد. او می‌داند که تمام هنر او در این است که با استفاده از انتقال، شرایطی را فراهم کند که بیمار خودش این دانش را تولید کند. او ملزم به جواب دادن نیست؛ او ملزم به «تعبیر»[1] است. تعبیر یعنی بزرگ‌نمایی حرفهای خود بیمار. یعنی واداشتن او به شنیدن آنچه خودش می گوید. زیرا بیمار به‌رغم تمام رنج‌هایش و به رغم تمام تلاشهایش در عمق وجودش نمی‌خواهد بداند. روانکاوی که در این تله بیفتد و باور کند که در جایگاه «کسی که فرض می‌شود بداند» قرار دارد نهایتاً کارش به دستورالعمل دادن و نصیحت کردن می‌رسد و اگر خیلی «دانشمند» باشد مشغول القاء تئوریهای خود به بیمار می‌شود. حتی فروید پدر علم روانکاوی از این اشتباه مصون نماند. او این اشتباه را در مورد «دورا»[2] مرتکب شد و این مورد را همواره به‌عنوان یکی از شکستهایش معرفی می کرد. می‌دانیم که آنالیز «دورا» بیشتر از سه ماه طول نکشید و «دورا» با قطع زودهنگام روانکاویش به فروید فهماند که روانکاو درجایگاه «کسی که فرض می‌شود بداند» نیست، حتی اگر او خود فروید باشد، و این کاری است که هیچیك از بیماران هیستریك از انجام آن دریغ نخواهند ورزید. روانکاو از نشستن در جایگاه «کسی که فرض می‌شود بداند» سر باز می‌زند. او انتقال در بعد «تصویری»[3] را تبدیل به انتقال در بعد «نمادی»[4] می کند. یعنی انتقالی را که به صورت عواطف و احساسات است تبدیل به انتقال کلمه می کند. کلماتی که یکی پس از دیگری دانش ناخودآگاه را به همراه می‌آورند. او بیمار را قدم به قدم یا بهتر بگوئیم کلمه به کلمه

1. interpretation
2. Dora
3. imaginary
4. symbolic

همراهی می کند تا جایی که به او بگوید «تو این هستی».

د ـ مشاوره: از نوع خانواده، ازدواج و امثالهم. در این نوع خاص از «پراتیك» اصولاً هیچ نوع درخواستی به صورتی که قبلاً تعریف شده بود وجود ندارد. شکایت نه از ناخودآگاه خود، بلکه از دیگری است. در واقع طرفین برای دادرسی نزد شما آمده‌اند نه تراپی. در بعضی موارد درمانگر فقط یك پله قبل از دادسرا است.

با توجه به این موارد آنچه که در معرض مقایسه قرار می گیرد نه روشهای درمانی متفاوت، بلکه درمانگرهای مختلف هستند و این دقیقاً همان کاری است که بیماران به طور غریزی یا باطنی انجام می‌دهند.

نکته دیگر اینکه چون درخواست بیمار اصولاً براساس ارزیابی سوبژکتیو خود او انجام می گیرد قضاوت در مورد نتیجهٔ درمان نیز الزاماً باید براساس همین ارزیابی سوبژکتیو باشد. امروزه حتی کمپانی‌های عظیم داروسازی نیز قضاوت در مورد نتایج درمانهای دارویی را در مطالعات بالینی[1] خود به طور عمده براساس ارزیابی سوبژکتیو بیمار از وضعیت خود و از تغییرات حاصله در وجود خودش استوار می نمایند!

1. clinical trials

روانکاوی در مکتب لکان: یك مقدمه[1]

«ژك لکان»[2] روانکاو فرانسوی، به اذعان بسیاری برجسته‌ترین روانکاو بعد از فروید، قطعاً پرکارترین آنها نیز بوده است. ۲۷ سال سمینار هفتگی که در ۲۷ جلددر دسترس است، دو مجلد موسوم به "Ecrits" یانوشتارها که از پیچیده‌ترین متون قرن حاضر است و صدها مقاله از آثار او هستند. آثار لکان بالغ بر چندین ده هزار صفحه است.

لکان قسمت اعظم عمر خودرا صرف سه کلمه کرد: «بازگشت به فروید» و با این تلاش تئوری فروید را به منتها درجه گسترش داد.

بسیاری از روانکاوان بعد از فروید هر یك به علل مختلف شروع به فاصله گرفتن از او کردند. شاید برای خود فروید نویسنده کتاب «توتم و تابو» این مسأله چندان هم عجیب به‌نظر نمی‌رسید و یا حتی غیر قابل اجتناب بود. در این کتاب او یك اسطوره را طرح می‌ریزد و آن اسطوره تولد تاریخ و تمدن است. در این اسطوره پسران قبیله با هم متحد می‌شوند و پدر یکه تاز و قدر قدرت را می کشند و تمام آن چیزهایی را که او از آن بهره‌مند بود بین خود قسمت، می کنند و بعد برای اینکه خود به جان هم نیفتند شروع به وضع قانون

---

۱. سخنرانی ایرادشده در انجمن روانشناسی ایران در اردیبهشت ۷۸.

2. Jacques Lacan

می کنند و تابو می‌سازند و احساس گناه ناشیٔ از این قتل گریبان پسران را می گیرد و پس از آن نام پدر با قدرت هرچه تمامتر در ناخودآگاه این پسران حکم می‌راند و به صورت توتم در تمام ارکان زندگی‌شان متجلی می گردد. زیرا به قول لکان پدر حقیقی پدر مرده است.

پسران فروید نیز با او چنین کاری را کردند و تصمیم گرفتند که روانکاوی را نگه‌دارند و فروید را کنار بگذارند. تصمیم گرفتند از تمام آنچه که او به تنهایی در مدت قریب به ۵۰ سال ساخته بود بهره برند، ولی نام او را پاك کنند و چون نتوانستند این نام را پاك کنند آن را کمرنگ و مخدوش کردند.

خواندن کتابهای فروید کم کم منسوخ شد و به جای آن جزوه‌های روانکاوی سبز شدند. در این جزوه‌ها از فروید هم البته نام برده می‌شود اما در میان صدها نام دیگر گم شده است و این طور وانمود می‌شود که سهم فروید پدرروانکاوی در ایجاد این علم همان اندازه است که سهم مادام دوشمول یا مستر اسمیت.

امروز که دیگر وضع از اینهم بدتر است و فروید را فقط از طریق نقل قول Y و X می‌شناسند، نه از روی متن نوشته‌هایش و بدین گونه است که ماجرای مسخره و تأسف‌بار یك روانکاو آمریکایی موضوع یك فیلم تلویزیونی می‌شود.

در این فیلم زن جوانی را می‌بینیم که عاشق روانکاو خوش تیپ خود می‌شود و برای رسیدن به وصال معشوق نقشه قتل همسر روانکاو را در سر می‌پروراند که نقشه‌ای بسیار پیچیده و هوشمندانه است.

این زن همان طور که از یك بیمار خوب انتظار می‌رود سر وقت در تمام قرارهایش حاضر می‌شود و مطیعانه رؤیاهایش را برای روانکاوش تعریف می کند که او هم به نوبه خود با جدیت تمام این رؤیاها را برای بیمارش تعبیر می کند.

روانکاو خوش تیپ ما فقط موقعی متوجه کلاهی که بر سرش رفته می‌شود که در کنگره‌ای یك سخنران به کتاب «تعبیر رؤیای» فروید استناد می کند و این روانکاو ما متوجه می‌شود که تمام رؤیاهایی را که بیمارش برایش تعریف کرده، از همین کتاب اقتباس کرده است.

بله می توان روانکاو بود بدون اینکه حتی مشهورترین و بنیادی ترین اثر فروید را

خـوانده باشـیم. اثری را کـه تولد روانکاوی را با آن مـقارن می‌دانند و مـبدأ تاریخ روانکاوی رادرسال ۱۹۰۰ یعنی سال انتشار این کتاب قرار می‌دهند.

فـروید خیلی زود مسأله مقاومت در مقابل روانکاوی را کشف کرد و بر این نکته تأکید کـرد که این مقاومت بر دو نوع است: نوع اول، مقاومتی است که بیمار در روند روانکاوی از خـود بروز می‌دهد ولی نوع دوم، کـه بسیار هم بااهمیت‌تر است، مـقاومت جامعه در مقابل روانکاوی است.

فروید معتقدبود که روانکاوی بینش جدیدی را در مورد انسان به‌وجود آورده است که چندان هم برای ابناء بشر قابل هضم نیست ومعتقد بود که تا به حال در طول تاریخ سه بار بشر به نحو رقت‌آمیزی از جایگاه رفیعی که برای خود قائل بود سقوط کرده است.

مورد اول کشف کوپرنیك بود که به بشر فهماند که آن طور که خیال می‌کرده در مرکز کائنات قـرار نگرفته است. مورد دوم کشف داروین بود و نشان دادن تبار واقعی انسان، و مورد سوم کشف روانکاوی بود که نشان داد انسان حتی درخانه خودش نیز ارباب نیست و سرنوشت او درجای دیگری رقم می‌خورد که نامش ناخودآگاه است.

جالب است به خاطر بیاوریم که در مورد دو کشف اول، این جامعه روحانیت مسیحی بود که به عنوان مخالف اصلی قد برافراشت اما در مورد کشف سوم، این جامعه علمی بود که معتـقد بود تئوری روانکاوی یك متافیزیك جـدید است که راه را برای بازگشت مقولات متافیزیکی و مذهبی باز می کند، و این مخالفت جامعه علمی زمان فروید با عقاید او یکی از دلایلی است که باعث شد روانکاوان بعد از فـروید از او فاصله بگیرند تا بتوانند موافقت این جامعه را جلب کنند.

دلیل دوم کنده شـدن روانکاوی از اروپا، مـحل تولدش، در اثر جنگ جـهـانی دوم و انتقال آن به آمریکای New World بود، جایی که نوع دیگری از گفتار[1] رایج بود، و نمی‌توان انتظار داشت که گفتاری که در یك جامعه متولد شده است تماماً در جامعه دیگر مورد قبول قرار گیرد، مگر اینکه این گفتار خود را با باورهای جامعه میزبان تطبیق دهد.

1. discourse

مقولاتی همچون «محتومیت روانی»[1] و یا «غریزه مرگ»[2] فروید در تضاد با آنچه در آن زمان «رؤیای آمریکایی»[3] نامیده می‌شد قرار داشت. البته امروز دیگر در خود آمریکا هم کسی به این رؤیا باور ندارد، ولی در سالهای پس از جنگ جهانی دوم وضعیت متفاوت بود. حذف یا کمرنگ شدن مقولاتی نظیر محتومیت روانی و یا غریزه مرگ، مقدمه حذف اصل مفهوم ناخودآگاه بود.

دلایل دیگری نیز وجود داشتند که روانکاوان بعد از فروید را وادار به پشت کردن به او کرد که یکی از آنها انتظارات اقتصاد بازار بود.

گفتار روانکاوی در جهت مخالف گفتار اربابی قرار گرفته است. امروزه در پایان قرن بیستم تنها گفتار اربابی باقی مانده گفتار اقتصاد بازار است که در آن همه چیز کالاست، حتی دانش، حتی درمان و همه چیز از مختصات بازار تبعیت می کند. مقوله دانش و مقوله درمان هم باید مشخصات یك کالای ایده آل را داشته باشند و یك کالای ایده آل سه مشخصه دارد: با هزینه کم تولید می‌شود، سریع به دست مصرف کننده می‌رسد، سودآوری بالایی برای تولیدکننده دارد. نه دانش روانکاوی و نه درمان روانکاوی هیچیك در راستای اقتصاد بازار نیست و از مختصات آن تبعیت نمی کند.

شعار «بازگشت به فروید» لکان در چنین شرایطی به‌وجود آمد. لکان نه تنها برخواندن آثار فروید اصرار می‌ورزید، بلکه بر این مسأله تأکید داشت که یك روانکاو باید در جریان تازه‌ترین دستاوردهای علمی و هنری باشد. باید تا درجات بالایی با شاخه‌های مختلف علوم انسانی آشنا و با شعر و ادبیات و فلسفه بسیار دمخور باشد و تا حد امکان متون مذهبی پیرامون خود را دقیقاً مطالعه کرده باشد. خود لکان یك دائرة المعارف واقعی بود همچنان که فروید. و می توان گفت که تنها به دلیل حوزه گسترده دانش این دو بود که توانستند به چنین کشفیاتی نائل شوند و واقعاً یك دانش جدید را در مورد انسان به‌وجود آورند.

لکان با بسیاری از اندیشمندان و هنرمندان زمان خود تبادل اندیشه داشت که از جمله

---

1. psychic determinism
2. death instinct
3. American Dream

آنها می توان موریس مرلوپونتی، آندره مالرو، ژان پل سارتر، کلودلوی استراوس، پابلو پیکاسو، سالوادر دالی و رومن جاکوبسون را نام برد.

تأثیر افکار فروید و لکان در شاخه‌های مختلف علوم انسانی، در ادبیات و هنر، در فلسفه و نقد ادبی غیرقابل انکار است و حتی فیزیکدانانی نظیر بوهر، پالی و جوردان به تقارنهایی که بین فیزیک کوانتومی و روانکاوی وجود دارد اشاره کرده‌اند.

برای درک واقعی فروید باید سالها تلاش، صرف وقت و انرژی کرد. برای درک لکان از آن هم بیشتر. یکی از پیش شرطهای درک لکان آشنایی کامل با فروید است. اما لکان به اندیشه‌های فروید اکتفا نکرد و خود چندان بر آن افزود که روانکاوی خود به صورت یک گفتار کامل و جامع، ورای تمام گفتارها و تأثیرگذار بر تمام آنها درآمد. لکان به خاطر «بدعت»هایش از طرف بنیادگرایان طرد گردید ولی این باعث نشد که دنیای خارج از محدوده تنگ کارگزاران درمان نسبت به افکار و اندیشه‌های او بی تفاوت بماند.

از زمانی که لکان تئوری زبان شناسی «سوسور»[1] را وارونه کرد و از آن عنصر اولیه اشتیاق را بیرون کشید دیگر نویسندگان مثل قبل نمی‌نویسند.

از زمانی که او تئوری نگاه را معکوس کرد دیگر هنرمندان مثل قبل نمی آفرینند: «اشیاء به من نگاه می کنند و با این همه من آنها را می‌بینم... در اینجا چیزی از نگاه حذف شده است، حذف این واقعیت که نگاه نه تنها می نگرد بلکه نشان می‌دهد». و این واقعیت، جایگاه و دیدگاه هنرمند و منتقد هر دو را تغییر می‌دهد.

برای فروید روانکاوی در درجه اول یک علم بود. هدف هر شاخه‌ای از علم توضیح یک سری پدیده‌ها و بیرون کشیدن یک تئوری از مجموع مشاهدات است. فروید می‌خواست دانش جدیدی را در مورد انسان بنا نهد؛ انسانی را که لکان سالها بعد «سوژه»[2] نامید. برای لکان نیز ارزش روانکاوی بسیار فراتر از ارزشهای درمانی و درنهایت یک ارزش اخلاقی بود. زیرا روانکاوی یک رابطه اجتماعی جدید به وجود آورده بود که خود این رابطه

1. Sausure
2. sujet (F)

ارزش جدیدی را بنا می نهاد و این ارزش، خود وظیفه جدیدی را به دنبال داشت: وظیفه پاسخ دادن به این سؤال که روانکاوی چه می خواهد؟

گفتیم که گفتار روانکاوی نقطه مقابل گفتار اربابی است، نقطه مقابل گفتار اقتصاد بازار است. لکان معتقد است، آنچه را که روانکاوی می خواهد و وظیفه خود می داند که به آن برسد، نه well-being بلکه well-saying است، خوب گفتن در برابر خوب زیستن.

خوب زیستن آن چیزی است که جامعه مدرن به عنوان یك هدف در مقابل افرادش می گذارد و مدام به تبلیغ آن می پردازد. از مشخصات خوب زیستن تطابق با استانداردهای جامعه، تلاش برای کسب رفاه، تلاش برای برقراری نوع خاصی از روابط اجتماعی و امثال اینها است. در واقع آنچه را که جامعه مدرن به افرادش تکلیف می کند صورت گرایی[1]، همرنگی[2] و مصرف است.

خوب گفتن هیچیك از این مشخصات را ندارد و در ضمن به معنای خوب حرف زدن هم نیست. خوب گفتن یعنی رابطه بین کلمات و وجود؛ رابطه بین کلمات و آنچه هستیم. خوب گفتن بنابراین یك دانش است در مورد خود سوژه. در خوب گفتن هدف این است که شخص به نوعی رأی نهایی در مورد وجود خودش دست یابد، به نوعی قضاوت آخر. یعنی دانش ناخودآگاه در اثر جریان روانکاوی منجر به تولد سوژه ناخودآگاه شود. جریان روانکاوی نه فقط یك دانش جدید در مورد سوژه به وجود می آورد بلکه بهتر است بگوییم یك سوژه جدید به وجود می آورد، زیرا که سوژه خوب گفته شده دیگر آن سوژه قبلی نیست.

خوب گفتن یعنی تغییر بنیادی در متافورها که این خود تغییر در دیدگاهها و تغییر در جایگاه شخص در جهان را به دنبال دارد.

«کولت سولر»[3] می گوید: «سوژه خوب گفته شده خود چیز است که اشتیاق می ورزد».[4]

1. formalisme (F)
2. conformisme (F)
3. Colette Soler
4. The Thing wich Desires

این اشتیاق اشتیاقی است که با هیچ ابژه‌ای ارضاء نمی‌شود و این سوژه، سوژه‌ای است که اصلاً به دنبال ابژه‌ای برای تسکین اشتیاق نیست و می‌داند که اشتیاق را نباید تسکین داد، بلکه باید هرچه برافروخته‌تر کرد. او می‌داند که اشتیاق تسکین نمی‌خواهد فقط عمل[1] می‌خواهد. ببینید که تاچه حد از تکلیفات مصرف بدوریم. تکلیف مصرف یعنی دست یافتن به ابژه‌های اشتیاق، تکلیف روانکاوی یعنی دست یافتن به ابژهٔ زایندهٔ اشتیاق.

سوژه جدید، سوژه پرداخته شده توسط روانکاوی یك سوژه دست آموز و یك سوژه جهانی نیست. او سوژه‌ای است که فکرش را تغییر داده، که قضاوت درونی‌اش را تغییر داده. او سوژه‌ای است که ارزشهایش تغییر کرده و کسی است که «می‌داند کیست» و ارزش «می‌داند کیست» را می‌داند و مسئولیت «خود بودن» را به گردن گرفته است.

سؤال این است که برای رسیدن به این هدف از کجا باید آغاز کرد؟

یك روانکاوی دارای یك آغاز و یك پایان است و این یك واقعیت تجربه است. زمان درمان تمام سالهایی است که با یك روانکاو می‌گذرد از اولین ملاقات در دفتر او تا آخرین آنها.

با این حال چطور می‌توان دانست که در این مدت چه اتفاقی افتاده است؟ آیا واقعاً یك روانکاوی انجام گرفت؟ آیا ملاقات با ناخودآگاه صورت گرفت؟ آیا آنالیز از ابتدا تا انتها طی شد؟ در هر صورت اولین قرار ملاقات با روانکاو ضرورتاً منجر به اولین قرار ملاقات با ناخودآگاه نمی‌شود.

برای فروید روانکاوی به معنای تجربه کردن ناخودآگاه بود و سرانجام آن زمانی است که «آنالیزان»[2] یا «روانکاوی شونده» حاضر می‌شود که نگرش خود را نسبت به حقیقت «کاستراسیون»[3] یا «اختگی» تغییر دهد.

همچنین فروید معتقد است که تحلیل شونده در انتهای کار باید به دانش ناخودآگاه اعتقاد پیدا کند.

---

1. acte (F)
2. analysant (F)
3. castration

فروید برای شروع یك روانکاوی یك دوره ارزیابی مقدماتی را لازم می‌شمرد و آن را چنین توصیف کرده است: «عادت من به برگزاری یك دوره امتحانی برای اینکه تصمیم بگیرم که آیا شخص برای روانکاوی مناسب است یا نه». و این دوره امتحانی را به دو دلیل لازم می‌شمرد، یکی به دلیل تشخیصی و دیگری به خاطر انتقال. مثلاً فروید بیماران پسیکوتیك را برای روانکاوی مناسب نمی‌دانست. این بدان معناست که این بیماران را برای تجربه کردن ناخودآگاه مناسب نمی‌دانست.

اما لکان معتقد بود که بیماران پسیکوتیك می‌توانند برای روانکاوی مناسب باشند اگر روانکاو بداند که درمان آنها از طریق تجربه کردن ناخودآگاه میسر نیست. لازم به تذکر است که لکان کلمه درمان را فقط برای بیماران پسیکوتیك به کار می‌برد و برای بقیه موارد مصراً کلمه پسیکاناليز یا به طور مختصر آنالیز را به کار می‌گیرد.

همچنین برای فروید دوره امتحانی فرصتی است «برای مشاهده ظهور و رشد انتقال».

فروید برای شروع یك روانکاوی فقط یك اصل را در نظر می‌گیرد و در این مورد هیچگونه شبهه‌ای باقی نمی‌گذارد و آن اصل تداعی آزاد در صحبت بیمار است. فقط از صحبت بیمار است که روانکاو تصمیم می‌گیرد که آیا با او یك روانکاوی را شروع کند یا نه.

لکان هم بر مصاحبه های تحلیلی قبل از اینکه روانکاوی شروع شود تأکید دارد، ولی ضمناً تصریح می‌کند که کلام بیمار وقتی برای اولین بار با روانکاو ملاقات می‌کند همیشه منجر به باز شدن ناخودآگاه نمی‌شود.

چه نیرویی می‌تواند باعث ظهور ناخودآگاه در کلام بیمار شود؟ لکان و فروید متفقاً جواب می‌دهند: «سمپتوم».

فروید می‌گوید: «نیرو و انگیزه اولیه در درمان، درد و رنج بیمار و خواسته عمیق او به رهایی از آن است». ولکان می‌گوید: «آنچه باعث می‌شود که بیمار از آستانه روانکاوی بگذرد درخواست او برای خلاصی از یك سمپتوم است».

سمپتوم، همان طور که در سخنرانی قبل بیان کردم به سه صورت تجلی می‌کند:

۱ـ چیزی که درست کار نمی‌کند ـ یك نوع شکست.

۲ـ چیزی در درون بیمار که او آن را درست نمی‌فهمد.

۳ـ نوعی درد و رنج که بیمار قادر به خلاصی از آن نیست.

در واقع در یك سمپتوم همیشه این سه صورت متجلی است و همین باعث سوق دادن بیمار به سمت روانکاوی می‌شود.

حال ببینیم که سمپتوم منجر به چه درخواستهایی می‌شود.

در ابتدا این درخواست درمان است که ارجحیت دارد. درخواست درمان نوعی درخواست برای «خوب زیستن»[1] است. درخواست برای درمان باعث می‌شود که بیمار در جستجوی کسی باشد که بتواند او را در جایگاه یك ایده‌آل قرار دهد و بعد به کمك این ایده‌آل تلاش کند که تصویر بهتری از خود به دست بیاورد، تصویری که توسط سمپتوم شکسته شده است. چنین کوششی را می‌توان «بازسازی من»[2] نامید.

اگر سمپتوم باعث شود که سوژه فقط از آن شکایت کند یا اینکه درباره احساسات خود داد سخن دهد درمانگر در جایگاه «ایده‌آل من»[3] قرار گرفته و بیمار با شکایتهایش فقط فاصله‌ای را که او را از این ایده‌آل جدا می‌کند به نمایش می‌گذارد. در این صورت سمپتوم فقط به صورت یك حقیقت رقت‌انگیز تظاهر می‌کند.

«کارمن گالانو»[4] می‌گوید: «شکی نیست که سمپتوم حقیقت بیمار است، اما این حقیقت نه در عواطفی[5] که سمپتوم به همراه دارد، بلکه در ناخودآگاه بیمار است و ناخودآگاه همان طور که فروید نشان داده است از کلمه ساخته شده نه از عواطف». فروید در سه کتاب بنیادی خود یعنی «**تعبیر رؤیا**»، «**آسیب شناسی روانی زندگی روزمره**»، و کتاب «**طنز و رابطه آن با خودآگاه**» این مطلب را که ناخودآگاه ساختار زبانی دارد بخوبی نشان داده است.

می‌دانیم که عواطف نه تنها پس زده نمی‌شوند، بلکه آشکارا به نمایش گذاشته می‌شوند. اگر بیمار فقط راجع به عواطف و احساسات خود صحبت کند از جایگاه حقیقی

1. well being
2. restoration of the ego
3. ego ideal
4. Carmen Gallano
5. affects

خود دور شده است. جایگاه حقیقی سوژه در کلمه است. روانکاوی مطلقاً یك دفتر خاطرات خصوصی راجع به عواطف و احساسات نیست.

گاهی اوقات درخواست برای خوب زیستن به شکل ظریف تری بروز می کند و آن درخواست برای دانش، برای راهنمایی است. این موقعی است که بیمار از سمپتوم خود صحبت می کند و انتظار دارد که درمانگر راهی برای تخفیف آن پیدا کند. درخواست برای دانش نیز درمانگر را در جایگاه یك ایده آل می گذارد و در این مورد این جایگاه ارباب دانش است. با این درخواست بیمار سمپتوم را به دیگری واگذار می کند و از او می خواهد که معنای سمپتوم را پیدا کند.

اگر درمانگر خودش باور کند که باید جایگاه یك ایده‌ال را اشغال کند و از این مکان به درخواست بیمار اعم از درخواست درمان یا درخواست دانش پاسخ گوید، امید بیمار را در درازمدت تبدیل به یأس می کند و این در بهترین شرایط است، زیرا که در شرایط واقعی آن دسته از افراد جامعه که آنها را "elite" می نامیم یعنی نخبگان و روشنفکران و آنهایی که خود از دانش بالایی برخوردارند به این سادگی‌ها ایده‌آل خود را در انسان فانی دیگری جستجو نمی کنند و در نتیجه همین دسته از افراد جامعه که اتفاقاً دارای حقیقت ناب‌تری نیز هستند از مراجعه خودداری می کنند و گاه همین دسته از افراد ما را به سخره می گیرند و با شعار «هر کس باید خودش مشکلش را حل کند» مراجعه به درمانگر را تقبیح می کنند.

در این شعار حقیقتی نهفته است. مشکل بیمار، یعنی حقیقت سمپتوم در ناخودآگاه است و هیچکس جز خود او به این حقیقت دسترسی ندارد. حقیقت در کلماتی است که سوژه ادا می کند ولی خودش آنها را نمی‌شنود. حقیقت سوژه در هیچ کتاب و هیچ جزوه‌ای نوشته نشده است و فقط از خلال گفته‌های او به بیرون تراوش می کند، و تنها کسی می تواند این حقیقت را بگیرد که خود را در جایگاه صوری یك ایده آل قرار ندهد و فرض نکند که به خاطر مدارجی که پیموده است حقیقت سوژه را بهتر از خودش می‌داند.

شکی نیست که سوژه در طی روانکاوی به سختی می‌پذیرد که به دنبال یك ایده آل

نباشد. خود پدیده انتقال موجب ساختن یك ایده‌آل از روانکاو می‌شود و تجربه نشان داده که «نوروتیك»[1] یا روان نژند به آسانی دست‌بردار نیست. پس آنهایی که می‌پذیرند یك ایده‌آل باشند، فقط به یك تقاضای نوروتیك پاسخ مثبت می‌دهند.

روانکاو معمولاً وعده درمان سمپتوم را نمی‌دهد زیرا که درمان در هر صورت حادث می‌شود، آنهم به صورت یك اثر جانبی. روانکاو فقط وعده روانکاوی می‌دهد.

روانکاو می‌داند که جوهر سمپتوم، هسته اصلی آن چیزی مربوط به بعد «واقع»[2] است و پوشش سمپتوم مربوط به بعد «سمبولیك»[3] و آنچه که در این دو بعد است خالی از معناست. معنا فقط در بعد «تصویری» است. بنابر این هیچ معنایی نمی‌تواند سمپتوم را حل کند. این تنها «چند پهلویی»[4] است که سمپتوم را به سیلان وامی‌دارد و معنا فقط به آن جمود هرچه بیشتری می‌بخشد. سمپتوم کلافی از کلمات، کلافی از «دال»[5] است. حادث شدن سوژه نتیجه عطفی عمل سخن گفتن و یك جریان «مَجازی»[6] است.

سوژه نتیجه لغزیدن کلمات در طول زنجیره دال‌هاست. اشتیاق نیز نتیجه یك جریان مَجازی است. هرگونه معنا دادن به کلام بیمار این جریان مجازی را منجمد می‌کند. برای به سیلان در آوردن این جریان آنچه لازم است چند پهلویی است. چند پهلویی یعنی نشان دادن اینکه چندین «دلالت»[7] در آن واحد ممکن است و نشان دادن اینکه همگی آنها ارزش برابر دارند.

معنا دادن برعکس چسبیدن به یکی از این دلالت‌ها است آنهم فقط به دلخواه درمانگر. چند پهلویی، شقاق سوژه را نشانه می‌رود. شقاقی که توسط فانتاسم اندود شده

---

1. neurotic
2. real
3. symbolic
4. équivoque (F)
5. signifier
6. metonymic
7. signification

است. فروید در کتاب «**طنز و رابطه آن با ناخودآگاه**» نشان می‌دهد که جوهر طنز در چند پهلویی است. چند پهلویی زبان ناخودآگاه است و زبان ناخودآگاه با زبان ارتباطات متفاوت است.

ماده‌ای که سمپتوم را می‌سازد همان ماده‌ای است که ناخودآگاه را می‌سازد و این به گفته فروید و لکان چیزی جز مادیت دال نیست.

این زنجیره کلمات ناخودآگاه چیزی واقع را با خود حمل می‌کند و آن ژوئی‌سانس است. این کلمه شیوا و غیرقابل ترجمه دو مفهوم متضاد را در خود جای می‌دهد: لذت و درد.

فروید خیلی زود ماهیت دوگانه سمپتوم را درك کرد و اینکه سمپتوم حامل یگانه دوگانگی لذت و درد است. او اعلام کرد، آنچه برای یك سیستم مثلاً خودآگاه ممکن است درد تلقی شود، برای سیستم دیگر یعنی ناخودآگاه لذت است. او همچنین اعلام کرد که سمپتوم یك ارضاء ناخوشایند «سائق»[1] است.

کلید شروع یك روانکاوی در این نکته است که این درد و رنج می‌تواند جای خود را به دانش ناخودآگاه بدهد، و دانش ناخودآگاه همان‌طور که گفتم در ناخودآگاه بیمار است، نه در علم کتابتی درمانگر. وقتی سوژه قبول کند که باید در ناخودآگاه خود به دنبال جواب سؤالش باشد، وقتی قبول کند که تداعی آزاد و یا در واقع حرف زدن یك نفره[2] بدون هدف و بدون مقصد تنها راه رسیدن به این دانش ناخودآگاه است، آن وقت است که درخواست درمان و دانش تبدیل به درخواست روانکاوی می‌شود.

سوژه در سمپتوم خود و در ژوئی‌سانس آن تنهاست. لکان می‌گوید: «سوژه با لذت بردن از سمپتوم شریك تنهایی خویش است». روانکاو شریك جدیدی است که بیمار برای خود انتخاب می‌کند تا او را از تنهایی ژوئی‌سانس بیرون بکشد.

فروید کشف کرد که سمپتوم به کمك انتقال قابل روانکاوی می‌شود. او همچنین

---

1. drive
2. monologue

کشف کرد که انتقال موتور روانکاوی و در عین حال سدی برای آن است.

انتقال یك عشق است، یك عشق واقعی و هیچ عشق واقعی درصدد دست یافتن به دانش نیست. لکان تأکید می کرد که «انتقال عشقی است که به دانش رجوع دارد نه یك اشتیاق برای دانش». انتقال سدی است برای روانکاوی زیرا که درصدد تولید دانش نیست و در عین حال به خاطر همین عشق است که سوژه قبول می کند به قواعد روانکاوی تن دردهد.

لکان می گوید: «در ابتدای روانکاوی انتقال است و انتقال به برکت وجود کسی است که در مرز سخنش تبدیل به آنالیزان می‌شود».

کار انتقال این است که چیزی برای تعبیر روانکاو باقی بگذارد.

اما تعبیر واقعاً به چه معناست؟ در واقع می توان گفت که این تنها چیزی است که روانکاو به آنالیزان مدیون است. تعبیر به معنای ارزیابی، قضاوت، توضیح، بحث و امثالهم نیست. آنالیست چیزی برای گفتن در مورد حرفهای بیمار ندارد.

کار آنالیست واداشتن بیمار به گوش دادن به آن چیزهایی است که او در گفتار خود از شنیدن آنها عاجز است یا می توان گفت از شنیدن آنها پرهیز می کند.

کار او در ابتدا تسهیل ملاقات با ناخودآگاه و جاری کردن دانش ناخودآگاه است و در انتها تسهیل ظهور سوژه در فراسوی دانش ناخودآگاه. و تمام اینها با خودداری از «خود را در میان گذاشتن». با حذف «من»[1] خود و تقلیل ثقل «من» آنالیزان. با اجتناب از برقراری رابطه‌ای در بعد تصویری به نفع برقرار کردن رابطه‌ای در بعد سمبولیك. کار او باز نگهداشتن ناخودآگاه و برقرار نگهداشتن زنجیره دال است تا این زنجیره بتدریج ژوئی‌سانس را با خود حمل و تخلیه کند و در خلأ ایجاد شده از تخلیه ژوئی‌سانس مجال رشد ونمو به اشتیاق ناخودآگاه را بدهد.

در مقاله «مقام ناخودآگاه»[2] لکان به اولویت دال تأکید دارد و اینکه دال با سوژه انسانی بازی می کند و بازی را می‌برد. حادث شدن سوژه از هیچ جای دیگری بجز خود بازی

1. ego
2. Position de l'inconscient

نیـــست. یك دال در ارتبـــاط با یك دال دیگر نه به دلالت بلکه به ســـوژه منتـــهی می‌شـــود. «تراوشات ناخودآگاه» از قبیل رؤیا، لغزش زبان، بدیهه گویی، طنز و بازی با کلمات از شقاق سوژه با خودش به بیرون می‌تراود. شقاقی که سوژه با تصویر خود در آینه و با همانندانش دارد.

سوژه، سوژه ناخودآگاه نتیجه عطفی عمل سخن گفتن است. عملی که به کمك طلبیده می‌شود تا سوژه حادث گردد.

اما سخن گفتن چیست؟ سخن گفتن، یعنی وقتی کلمه خارج از سانسور «من» به سوی «بزرگ دیگری»[1] پرواز می‌کند. سخن در جستجوی جوابی از طرف بزرگ دیگری است. آنچه مرا به عنوان سوژه بنا می‌نهد، سؤالم است.

واما این بزرگ دیگری کیست؟ بزرگ دیگری بیشتر یك جایگاه است تا یك شخص. لکان می‌گوید: «بزرگ دیگری آن جایی است که گوینده و شنونده با هم می‌روند». و با این معنا زبان بیشتر به یاد می‌آورد تا یاد بدهد. بزرگ دیگری همیشه جواب می‌دهد حتی اگر این جواب سکوت مشهور روانکاو باشد.

لکان بر روی بزرگ دیگری خطی می‌کشد و علامت (A) را می‌سازد. یعنی که دیگری کامل نیست، چیزی کم دارد، چیزی می‌خواهد. و در ارتباط با سوژه این دیگری است که می‌خواهد.

سؤال «دیگری از من چه می‌خواهد؟» سوژه را به مقوله «غیریت»[2] مرتبط می‌سازد.

ازطریق این سؤال سوژه قادر می‌شود، خواسته‌ای را که در خارج از اوست از آن خود کند.

در لحظه پایانی روانکاوی سوژه به نقطه‌ای می‌رسد که می‌تواند از میان فانتاسم نگاه کند و اشتیاقی را ببیند. اشتیاقی را که رها نخواهد کرد. اشتیاقی که نه بر فانتاسم بلکه بر اشتیاق دیگری در ورای آن استوار است.

1. Autre (F)
2. alterité (F)

اشتیاق روانکاو از طریق به تعلیق در آوردن همه باورها و همه دانش‌ها عمل می کند. از طریق ایجاد یك محور جدید که علامت سؤالی است در مکان یك مدلول[1]. در روانکاوی زمانی فرا می‌رسد که شخص دیگر نمی‌داند کلمات چه معنایی می‌دهند. زمانی که معنای قاموسی کلمات بتدریج جای خود را به معنای جدیدی می‌دهد که از خلال پیشروی سخن بروز می کند. معنایی که قدم به قدم یا غلط به غلط بنا می‌شود.

1. signified

انسان «نرمال»!!![1]

می‌دانم که بعضی از شما به این دلیل به اینجا آمده‌اید که امیدوارید در طی این هشت جلسه موفق شوید برای سؤالی که مدتهاست در ذهن دارید پاسخی بیابید و آن سؤال چیزی نیست جز اینکه: «روانکاوی بالاخره چیست؟»

بگذارید از همین لحظات اولیه کارمان برایتان روشن کنم که نه هشت جلسه، نه هشت ماه و نه حتی هشت سال برای این کار کافی نیست! و من با گفتن این کلمات اصلاً قصد دلسرد کردن شما را ندارم بلکه برعکس می‌خواهم به کارمان یك جهت منطقی ببخشم.

فروید پدر روانکاوی و کسی که این علم عمدتاً مخلوق اوست می‌نویسد: «سؤال مهمی که هیچوقت برای آن پاسخی پیدا نشده و خود من هم به رغم چهل سال تجسس در روح و روان آدمی موفق به یافتن پاسخی برای آن نشده‌ام این است: یك زن چه می‌خواهد؟»

شاید از اینکه من یك چرخش صدوهشتاد درجه‌ای به محور کارمان می‌دهم یکه خورده باشید. ما در اینجا جمع شده‌ایم که ببینیم روانکاوی چیست و من صحبت از آن

---

۱. مطالب ارائه شده در این فصل و ۱۲ فصل بعدی در قالب هشت سخنرانی در انجمن روانشناسی ایران در زمستان ۷۸ ارائه شده‌اند.

می کنم که یك زن چه می خواهد. اما استنباط من این است که همین سؤال قابله‌ای بود برای تولد روانکاوی. البته قطعاً در ابتدا این سؤال به این صورت مطرح بوده که «آدمیزاده چه می‌خواهد؟» و می توان اذعان کرد که فروید برای نیمی از بشریت پاسخ این سؤال را یافته است. در همین جا پرانتزی باز می کنم و ذکاوت و هوشیاری مغرضین و معاندین با روانکاوی را تحسین می کنم که به صورتی مبهم و البته به نوعی ساده‌اندیشانه متوجه شده‌اند که روانکاوی از همان ابتدا و از اولین گامهایش با جنسیّت گره خورده است. آدمیان از همان لحظهٔ تولد و حتی قبل از آن، از اولین تپشهای قلبشان، به خاطر نوع خواستن شان، به دو دستهٔ زن و مرد تقسیم می‌شوند، که البته این تقسیم‌بندی هیچ ربطی به تقسیمات آناتومیك ندارد. اگر کسی به این اثر عظیم فروید چیزی ورای یك تبصرهٔ جزئی اضافه کرده باشد کسی است که توانسته مشخصاً به این سؤالی که توسط فروید بدون پاسخ مانده است جواب گوید و آن شخص کسی نیست جز ژك لکان.

شاید باز بارقهٔ امیدی در دل شما تابیده باشد که به این ترتیب می توان تقسیم کار کرد؛ یعنی با نیّت پاسخ دادن به اینکه یك مرد چه می خواهد، آثار فروید را مطالعه کنیم و با هدف جواب دادن به اینکه یك زن چه می خواهد، آثار لکان را بررسی نمائیم. اما آنچه این کار را غیر ممکن می سازد حجم عظیم آثار این دو فرد است.

همان طور که می‌دانید آثار منتشر شدهٔ فروید یك مجموعهٔ بیست و چهار جلدی است که همراه با مجموعهٔ مکاتبات او با افراد مختلف اثری چندین هزار صفحه‌ای را تشکیل می‌دهد. اما آنچه را که شاید ندانید این است که قسمتی از نوشته‌های فروید هرگز چاپ نشده‌اند و هم اکنون در کتابخانهٔ کنگره در واشینگتن تحت نام «آرشیو فروید» همچون اسرار درجه اول نظامی و حکومتی محافظت می‌شوند. جا دارد از خود بپرسیم این نوشته‌ها چه چیزی را دربر می گیرند که دولتی را مجبور به حذف آنها از چرخهٔ دانش می کند؟ برای من این واقعه حادثه دیگری را تداعی می کند، یعنی موقعی که پاپ‌ها برای چهارصد سال عدد صفر را از مسیحی‌ها مخفی کردند. می‌دانیم که صفر و به طور کلی سمبولیك نوین اعداد اختراع ریاضی‌دانان مسلمان بوده است که به بشر امکان اختراع علم حساب را داد. معلوم می‌شود که شمشیرهای مسلمانان در جنگ‌های صلیبی پاپ‌ها را کمتر ترسانده است

تا صفر آنها. سمبول‌ها، کلمات و واژه‌ها به مراتب خطرناکتر از سلاحها هستند.

باید از خود پرسید چه چیزی در کلمات فروید تا بدین حد منقلب کننده است که قدرت‌های سلطه جو را وادار به مخفی کردن آنها می کند؟ چه چیزی در این دانش است که بزرگترین قدرت نظامی دنیا را به هراس افکنده است؟ زمانی لکان پایان روانکاوی را به بیدار شدن از یك خواب طولانی تشبیه کرد. اثر عظیم فروید خواب طولانی و شاید ابدی بشریت را آشفته می کند. خوابی که تداوم آن به نفع تمام سلطه‌جویان است. لکان بارها به این جملهٔ کتاب مقدس استناد کرده است:«چشم دارند و نمی‌بینند، گوش دارند و نمی‌شنوند». این دقیق‌ترین تعریف از انسان است.

در طی تاریخ هر بار که تحمیق گران موفق نشده‌اند عملاً و علناً یك تفکر روشنگرانه را به طور فیزیکی حذف کنند یا آن را از دسترس دور نگه دارند، مجبور به ابداع روشهای زیرکانه‌تر شده‌اند. یکی از انواع این روشها آن چیزی است که اصطلاحاً رویزیونیسم[1] یا تجدیدنظرطلبی نامیده می‌شود که نوع متجددانه‌تر تحریف است. از قدیمی‌ترین نمونه‌های تاریخی تحریف می‌توان روش رونویس‌ها یا دبیرهای بعضی از صومعه‌ها را ذکر کرد. آنها در هر دور جدید رونویسی فقط نقطه‌ای را جابجا می کردند؛ همین وبس. می‌دانیم که تحریف از حرف می‌آید و حرف نه تنها به معنای سخن است بلکه به معنای یکی از اجزاء الفبا نیز هست. برای تحریف کردن جابجایی حرفی از حروف الفبا نیز کافی است.

تحریف اعمال شده در مورد آثار فروید بسیار زمخت‌تر و بسیار مضحك‌تر است. از آنجایی که رویزیونیست‌های فروید با کتاب مقدس سروکار نداشته‌اند آزادی عمل بیشتری از خود نشان داده‌اند و حتی برای هوش و ذکاوت خوانندگان خود نیز ارجی قائل نبوده‌اند. این است که در مدتی کمتر از یك دهه بعد از مرگ فروید، «نئوفرویدی»[2]ها پرچمدار روانکاوی به قول خودشان نوین می‌شوند و تفکر انقلابی فروید تبدیل به افسانه‌ها و لالایی‌هایی برای خواب کردن کودکان سه ساله می‌شود. این لاطائلات، حالا، همچون

1. révisionisme (F)
2. Neofreudians

ورق زر به یغما می‌روند و این کتابها به تجدید چاپهای هجدهم و نوزدهم می‌رسند. چرا؟ چون بشر آنچه را که بیش از جانش دوست دارد خواب، رؤیاها و توهماتش است. آنچه را فروید «مقاومت»[1] نامید همین مبارزهٔ از جان گذشته بشر است برای حفظ خواب، رؤیاها و توهماتش.

در همین جا سؤالی مطرح می‌شود: «اگر این طور است روانکاوی هیچ شانسی برای همه گیر شدن ندارد». دقیقاً همین طور است. روانکاوی هیچ شانسی برای همه گیر شدن ندارد. شاید اگر فروید هم تا این حد تلاش نمی‌کرد که روانکاوی را همه گیر کند با این همه مقاومت روبرو نمی‌شد.

عیب جویانی که یکی از ایرادهای روانکاوی را این می‌دانند که روشی نیست که همگان بتوانند از آن بهره برند، نکته‌ای را دریافته اند اما سوراخ دعا را گم کرده‌اند. روانکاوی برای همگان نیست، نه به این دلیل که وقت و هزینهٔ زیادی را لازم دارد (که البته به این ایرادهم بعداً می‌پردازیم)، نه به این دلیل که تعداد روانکاوان کم است و آنها در طی عمر حرفه‌ای خود می‌توانند فقط به افراد محدودی خدمات برسانند. روانکاوی برای همگان نیست ولی نه به این دلایل. روانکاوی برای افرادی است که بدون هیچ تلنگری از جانب روانکاوی خواب خوششان آشفته شده است و حالا که قادر نیستند دوباره به خواب روند بالاخره تصمیم گرفته‌اند که ببینند چه چیزی مانع آنهاست. البته وقتی می‌گویم «بدون هیچ تلنگری از جانب روانکاوی» ممکن است نوعی مبرّا جلوه دادن به نظر برسد. زیرا که صد سال بعد از تولّد روانکاوی جایی نیست که تلنگر آن را مشاهده نکنیم و بعضی وقت‌ها خیلی هم بیشتر از یك تلنگر.

بنابراین روانکاوی برای افرادی است که دو خصیصه را دارا باشند: خواب آشفته و تصمیم به فهمیدن. در حالی که شرط اول شرط لازم است، شرط دوم شرط کافی است و با وجود این هر دو شرط است که ناممکن ممکن می‌شود. راز موفقیت عظیم لالایی خوانان نیز در همین نکته است. آنها هم البته با کسانی سر و کار دارند که خوابشان آشفته شده است. اما اینها کسانی هستند که هیچ تصمیمی برای فهمیدن ندارند. بر عکس با تشنجی تمام از این

1. resistance

لالایی خوان به آن لالایی خوان پناه می برند تا شاید فرجی حاصل گردد و آنها دوباره به خواب روند. بدنیست در همین جا پرانتزی باز کنم و تعریفی را که لکان از نرمال بودن به دست می دهد بیان کنم. در تعریف لکان افراد نرمال کسانی هستند که هیچ چیز در این دنیا قادر نیست خوابشان را آشفته کند. لکان می گوید: «نرمال بودن پارادایم آسیب شناسی روانی است زیرا که به طور بنیادی غیر قابل درمان است». تخمین میزان کامیابی یا ورشکستگی تمام دکترین هایی را که ایده آلشان نرمال بودن و نرمال شدن است به عهدهٔ شما می گذارم.

اگر در روانکاوی نرمال بودن ارزش نیست و نرمال شدن هدف نیست پس ارزش و هدف چه چیزهایی هستند؟ بهتر است که واژهٔ «نرمال» را از لحاظ ریشه شناختی[1] مورد مطالعه قرار دهیم و ببینیم که منشأ آن کجاست و از چه زمانی باب شده است. این کلمه به عنوان یك نوع خصوصیت و بدون هیچگونه بار ارزشی در قرن هجدهم ظاهر می گردد، یعنی در عصر انقلابات صنعتی. در این عصر ماشین به عنوان بالاترین دستاورد علمی و تکنولوژیك مورد پرستش قرار می گیرد و تحول اقتصادی ناشی از بازدهی فوق العاده بالاتر کار ماشین نسبت به کار دستی انسان موجب پیدایش ارزشهای جدیدی می گردد. انسانها دارای تعریف جدیدی می شوند. در این تعریف آنها تبدیل به پیچ و مهره هایی می شوند که می توان به دلخواه آنها را در این ماشین عظیم تولید به کار برد. برای اینکه بتوان بسادگی یکی را با دیگری جایگزین کرد آنها باید هر چه بیشتر متحدالشکل و همرنگ باشند تا جایگزینی سریع را دچار وقفه نسازند. نرمال بودن یعنی مطابق بودن با الگویی که برای کارکرد بی وقفه و بی نقص ماشین عظیم تولید ضروری است. موجود انسانی در این طرز تلقی چیزی جز قطعه ای از تکنولوژی نیست. این طرز تفکر در قرن بیستم به اوج خود می رسد که می توان آن را در شعار «هنری فورد» صاحب بزرگترین کارخانه اتوموبیل سازی در آمریکا در سالهای دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ یافت: "Uniformity for Product, Uniformity for Workers".

این طرز تفکر در وجود «تیلور» مبتکر «مدیریت علمی» به اوج خود می رسد. او می گوید: «در گذشته بشر مقام اول را دارا بود، در آینده این سیستم است که مقام اول را خواهد

1. étymologipque (F)

داشت». لازم به تذکر است که بکاربردن روشهای مدیریت علمی تیلور باعث افزایش بازدهی تا میزان ۴۰۰٪ می‌شود. چه مادهٔ اولیه‌ای مصرف می‌شود تا این افزایش بازدهی حاصل شود، جای سؤال دارد.

برگردیم به قرن هجدهم و ظهور واژه نرمال. «ژك الن میلر»[1] در یکی از درسهایش رئالیسم قرن هجده را با رمانتیسم قرن نوزده مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که رمانتیسم یك گفتار نوروتیك است. بشر در قرن نوزده دچار یك نوروز[2] یا روان‌نژندی گسترده است. آیا این تصادفی است که روانشناسی و روانپزشکی در قرن نوزده متولد می‌شوند و روانکاوی در ابتدای قرن بیستم؟ شاید اگر روزی طرز تلقی از انسان تغییر کند و او دیگر به عنوان ارزان‌ترین و پیش پا افتاده‌ترین مادهٔ خام اولیه مورد استفاده قرار نگیرد ممکن است دیگر لزومی هم برای علومی نظیر روانپزشکی، روانشناسی و روانکاوی نباشد. امروز اما چنین نیست و گفتار علمی خود متأثر از این طرز تلقی بهره کشانه از انسان است و در اشاعهٔ آن نیز از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کند. برای گفتار علمی نرمال بودن و نرمال شدن غایی‌ترین مقصود و والاترین هدف است.

در این میان تنها شاعران و هنرمندان بودند که با این ایدئولوژی به مبارزه برخاستند. انقلابی بودن فروید نیز از همین نکته شروع می‌شود، زیر او به عنوان یك دانش‌مدار[3] این باور را زیر سؤال می‌برد نه به عنوان یك هنرمند. فروید نه تنها یك چوب سیستماتیزه لای این چرخ عظیم نهاد، بلکه به طور غیرقابل تردیدی نشان داد که یك جای کار این ماشین کوچولو یعنی انسان به طور اساسی خراب است. او این خرابی بنیادی، این به‌هم ریختگی ریشه‌ای، این نابودکنندهٔ تمام تلاشهای تربیت کنندگان حرفه‌ای را ناخودآگاه نامید. ناخودآگاه، همان چیزی است که مسبب آشفته شدن خواب آدمیان است. این همان فاکتوری است که اگر به حساب آورده نشود تمام محاسبات را غلط از آب درمی‌آورد و این آن چیزی است که تمام دانش روانکاوی بر اساس آن قرار گرفته است.

1. Jacques Alain Miller
2. névrose (F)
3. scientist

به خاطر همین دلیل ساده و در عین حال بنیادی است که علم روانکاوی به طور اساسی با تمام علوم دیگر تفاوت دارد. تمام علوم دیگر با خودآگاه آدمیان سروکار دارند. ایده‌آل ابژکتیویته (عینیت) در علم به معنای به حداقل رساندن سوبژکتیویته (ذهنیت) مشاهده‌گر و یا همان به حداقل رساندن تأثیر ناخودآگاه او در مطالعه‌اش است. در حالی که در علم روانکاوی موضوع مطالعه همان سوبژکتیویته انسانهاست. یعنی سوژهٔ مطالعه‌گر علوم خود ابژهٔ مورد مطالعه روانکاوی است. حالا این سؤال مطرح می‌شود که بنابراین سوژهٔ مطالعه‌گر در روانکاوی کیست؟ اگر سوژه مطالعه گر در روانکاوی کار خطیر مطالعهٔ سوژهٔ مطالعه‌گر تمام علوم دیگر را به عهده دارد خود او چگونه سوژه‌ای است؟ او چه آموزشی دیده و چگونه این آموزش را دیده است که قادر به انجام چنین کاری شده است؟ شاید حالا به صرافت بیفتید که چرا می گویم نه هشت جلسه، نه هشت ماه و نه حتی هشت سال برای انجام این کار کافی نیست. قادر شدن به انجام چنین کاری نه تنها احتیاج به گذراندن دوره‌های آموزشی بسیار طولانی دارد بلکه مستلزم آن است که در خود فرد یك تحوّل اساسی ایجاد شده باشد، تحولی که از هیچ طریق دیگری ممکن نیست جز اینکه فرد خودش را ابژهٔ مورد مطالعهٔ روانکاوی قرار دهد. یعنی به زبان ساده خود فرد روانکاوی شود.

سوژه مطالعه گر در روانکاوی می‌بایست سالها به عنوان سوژه مطالعه گر علوم در جایگاه ابژهٔ مورد مطالعه روانکاوی بوده باشد. وقتی من چنین جمله‌ای را بیان می کنم در واقع قصدم تأکید بر دو نکته است؛ سوژه مطالعه گر در روانکاوی نه تنها می‌بایست خودش روانکاوی شده باشد بلکه می‌بایست به عنوان سوژهٔ مطالعه گر علوم روانکاوی شده باشد. این بدان معناست که قبل از اینکه فرد سوژهٔ مطالعه گر در روانکاوی باشد باید سوژهٔ مطالعه‌گر علوم دیگر بوده باشد. و باز این بدان معناست که برای روانکاو شدن باید از دانش بسیار وسیعی در حوزهٔ بسیار گسترده‌ای از علوم برخوردار بود. این آن چیزی است که فروید و لکان همیشه بر آن تأکید داشته‌اند و هر دوی آنها خود یك دائرةالمعارف واقعی بوده‌اند، فروید در نوجوانیش لقب «کرم کتابخوار» را از طرف دوستانش دریافت کرده بود و لکان کسی بود که وقتی حرف می‌زد تقریباً هیچکس نمی‌فهمید.

گفتیم که برای روانکاو شدن باید خود شخص ابژهٔ مورد مطالعه روانکاوی بوده باشد. فروید معتقد بود که این کار ضروری است، برای اینکه شخص به وجود ناخودآگاه اعتقاد پیدا کند. در واقع در اینجا نیز با یك شرط لازم سروکار داریم زیرا که اعتقاد به وجود ناخودآگاه و فراگیری ریزه‌کاری‌های کارکرد آن از هیچ طریق دیگری ممکن نیست. هستند ساده‌اندیشانی که تصور می کنند چنین الزامی دلایل درمانی دارد. آنها خیال می کنند که اگر برای روانکاو شدن باید خود شخص قبلاً روانکاوی شده باشد چنین ضرورتی برای آن است که این شخص درمان شده باشد. اینها همان ساده‌اندیشانی هستند که ایده‌آلشان نرمالیته[1] است و روانکاوی را هم چیزی جز یك روش نرمال‌سازی نمی‌دانند و فکر می کنند روانکاو هم همان ایده‌آل نرمالیته است که در روند روانکاوی به دست آمده است. بنابراین این ساده‌اندیشان، و یا شاید شیادان، مکرراً ادعا می کنند که اگر خود شخص به اندازهٔ کافی نرمال باشد هیچ احتیاجی به روانکاوی ندارد و می تواند بدون گذراندن این مرحله در جایگاه یك روانکاو بنشیند و اقدام به «روانکاوی» دیگران کند. رسیدن به این نتیجه گیری که برای روانکاو شدن چندان الزامی هم به روانکاوی خود فرد نیست در ما این تردید را ایجاد می کند که شاید از ابتدا عمده کردن دلایل درمانی چندان هم معصومانه نبوده است.

وقتی من تأکید می کنم که سوژهٔ مطالعه گر در روانکاوی باید خود ابژهٔ مورد مطالعهٔ روانکاوی بوده باشد تنها صفتهایی را که برای موصوفهای جمله‌ام به کار می‌برم «مطالعه گر» و «مورد مطالعه» است. یعنی آنچه اینجا مدّ نظر است روند مطالعه است، روند فراگیری است، "Training" است. این جمله همچنین به این نکته تأکید دارد که چیزی تبدیل به چیز دیگری می‌شود. ابژه‌ای تبدیل به سوژه‌ای می گردد. تحوّلی رخ می دهد. و ما قطعاً با این تحوّل است که سروکار داریم. این تحوّل، برخلاف آنچه ممکن است خیلی‌ها تصوّر کنند، رسیدن به یك وضعیّت استاندارد یا نرمال نیست، بلکه درست برخلاف آن، به گفته لکان، دستیابی به «تفاوت مطلق»[2] است یا به قول فروغ فرخزاد «کسی که مثل هیچکس نیست».

1. normalité (F)
2. la différence absolue (F)

لکان همیشه تأکید می کرد که شاعران یك قدم از روانکاوان جلوترند.

بدنیست در اینجا قسمتی از آنچه را که لکان در ستایش «مارگریت دوراس» گفته است برایتان نقل کنم: «... حتّی اگر مارگریت دوراس از زبان خود به من بگوید که هیچ نمی داند لول [نام قهرمان زن یك رُمان] از کجا به ذهن او آمده است، تنها امتیازی را که یك روانکاو حق دارد از جایگاه خود دریافت کند این است که، به همراه فروید، به خاطر بیاورد که در رشته‌اش هنرمند همیشه از او جلوتر است و بهتر است در جایی که هنرمند راه را برا او می گشاید ادای روانشناسان را از خود درنیاورد. من به این نکته کُرنش می کنم که در کتاب «شیدایی لول و. اشتاین» مارگریت دوراس آنچه را من آموزش می دهم بدون من می داند.» اگر مارگریت دوراس را نخوانده اید، بخوانیدو اگر خوانده اید، بازهم بخوانید.

لکان با تأکید بر این مطلب که تنها امتیازی را که یك روانکاو حق دارد از جایگاه خود دریافت کند این است که به خاطر بیاورد که در رشته‌اش هنرمند همیشه از او جلوتر است و بهتر است در جایی که هنرمند راه را بر او می گشاید ادای روانشناسان را درنیاورد، تمام کسانی را که بر آثار هنرمندان نقد روانکاوانه می نویسند به سخره می گیرد.

تنها کاری را که یك روانکاو در مقابل یك هنرمند می تواند انجام دهد این است که از هنرمندی که راه را بر او گشوده است درس بگیرد و همچون فروید آن درسها را برای روشن کردن نقاط تاریك تئوری یا برای استحکام بخشیدن به نقاط ضعف آن به کار برد، نه اینکه تلاش کند که درسهای خود را بر روی اثر هنرمند به کار گیرد. لازم به تذکر است که نقد ادبی در اواخر قرن بیستم از تئوری های لکان بسیار تأثیر پذیرفته است. اما نقد ادبی کجا و نقد روانکاوانه کجا.

برگردیم به این سؤالمان که یك روانکاو چگونه حادث می‌شود؟ روانکاو محصول انجام گرفتن عمل روانکاوی بر شخص خودش است و از هیچ طریق دیگری حادث نمی‌شود. حادث شدن او نتیجه یك فرایند بسیار بطئ و بسیار طولانی است که هیچ زمان از پیش تعیین شده‌ای بر آن متصوّر نیست. به خاطر می آورم که یکی از این انستیتوهای متعدد تولید روانکاو در دفترچهٔ راهنمایی که برای «متقاضیان» روانکاو شدن چاپ کرده نوشته بود: «شخص متقاضی باید سیصدساعت روانکاوی شده باشد»! این بدان معناست که در

ساعت دویست و نودونهم شما هنوز یك روانکاو ندارید و در ساعت سیصدم ناگهان، در اثر یك معجزه، یك روانکاو حادث می‌شود!

نکته‌ای که از این هم مضحك‌تر است، ولی شاید در نظر اول جلب توجه نکند، اطمینان به حادث شدن روانکاو است و همچنین خود مسأله «تقاضا» برای روانکاو شدن. اگر شما به یك روانکاو لکانی مراجعه کنید و بگوئید که می‌خواهید روانکاو شوید جواب او این است: «این آن چیزی است که در آخر کار معلوم می‌شود». این پاسخ حدّو مرز روانکاو شدن بر اساس فانتاسم و یا بر اساس همانندسازی را با روانکاو شدن بر اساس اشتیاق از هم مشخص می‌کند.

روانکاو شدن بر اساس فانتاسم کمابیش خواسته جوانان کنکورده ما را تداعی می‌کند که همگی در صدند که پزشك یا مهندس شوند. روانکاو شدن بر اساس اشتیاق مستلزم عبور از مرحله‌ای از روانکاوی است که به آن اصطلاحاً «عبور از میان فانتاسم»[1] گفته می‌شود. در اینجا تمام ایده‌آل‌ها فرومی‌پاشند، تمام همانندسازی‌ها متلاشی می‌گردند. در اینجا شخص در مقابل اشتیاق خود و در مقابل ژوئی سانس خود تنها می‌ماند. اینجاست که او در مقابل اخلاقی‌ترین عمل زندگی خود قرار می‌گیرد: اینکه این اشتیاق و این ژوئی‌سانس را بپذیرد یا رد کند. روانکاو شدن در مکتب لکان مستلزم اقدام به یك عمل اخلاقی است و به عهده گرفتن تمام عواقب آن.

لکان در کتاب هفتم سمینارهایش به نام «اخلاق روانکاوی»[2] عملی را که منجر به حادث شدن یك روانکاو می‌شود با عمل یك قهرمان تراژدی مقایسه می‌کند و بهترین نمونهٔ این قهرمان را آنتیگون می‌داند. همان طور که آنتیگون از قبل متقاضی آنتیگون شدن نیست، به همان ترتیب هم هیچکس نمی‌تواند از قبل متقاضی روانکاو شدن باشد.

هیچکس به این دلیل به یك روانکاو مراجعه نمی‌کند که بگوید دلش می‌خواهد روانکاو شود و اگر هم این کار را بکند عمل او نوعی مقاومت در مقابل روانکاوی محسوب می‌شود، و باید بر این اساس مورد آنالیز قرار گیرد. افراد فقط به این دلیل به روانکاو مراجعه

1. traversée du fantasme (F)
2. Ethique de la psychanalyse

می کنند که خوابشان آشفته شده و اینکه بالاخره تصمیم گرفته‌اند که بفهمند چرا. بنابراین، حداقل در مکتب لکان، چیزی هم به نام «روانکاوی تعلیماتی»[1] وجود ندارد. فقط یك نوع روانکاوی وجود دارد که در پایان آن یا یك روانکاو حادث می‌شود یا نمی‌شود. در واقع می‌بایست جمله‌ام را بدین گونه تصحیح کنم که روانکاوی اگر تا به آخر هدایت شود همیشه یك روانکاو حادث می‌شود، حتی اگر این شخص حرفهٔ روانکاوی را برای خود انتخاب نکند. یعنی در پایان منطقی یك روانکاوی شخص در «جایگاه ذهنی»[2] یك روانکاو قرار می گیرد.

بنابراین برای روانکاو شدن نه به انجام رساندن فلان ساعت روانکاوی بلکه رسیدن به جایگاه ذهنی یك روانکاو است که اهمیت دارد. این آن چیزی است که لکان «تفاوت مطلق» می‌نامد. این آن کسی است که مثل هیچکس نیست زیرا که این شخص فقط و فقط مثل خودش است، با اشتیاق و ژوئی سانس خاص خودش.

همان‌طور که متوجه شده‌اید من کارم را با متلاشی کردن تمام تصورات شما از روانکاوی و روانکاوان شروع کرده‌ام. اگر من موفق شوم به شما نشان دهم که روانکاوی هیچیك از آن چیزهایی را که شما تا به حال تصور می کرده‌اید نیست شاید توفیق بیابم در شما این اشتیاق را بیدار کنم که بخواهید بدانید روانکاوی واقعاً چیست و برای یافتن پاسخ این پرسش فقط یك راه در مقابل شما می‌ماند و آن این است که خودتان روانکاوی شوید. برای این کار کافی است که سمپتومی را که همهٔ ما یك یا چند نوع از آن را داریم در طبق اخلاص بگذارید و به روانکاوتان تقدیم بدارید. این را هم بدانید که سمپتوم‌های شما اعم از انواع روان‌تنانه یا روحی روانی آن فقط پوششی است که شما با صبر و حوصلهٔ تمام قلاب به‌قلاب بافته‌اید تا با آن فلاکت‌های واقعیتان را بپوشانید. بدانید که روانکاو شما هم با صبر و حوصلهٔ تمام این پوشش دستباف شما را گره به گره می‌شکافد تا همان فلاکت‌های واقعی را برملا سازد. بدانید که بسیاری از شما در مواجهه با اولین علائم این فلاکت‌ها فرار را برقرار

1. analyse didactique (F)
2. position subjective (F)

ترجیح می‌دهید. ترجیح می‌دهید بقیه عمر تان را با وسواسهایتان، با ترسها و اضطرابهایتان، با کولون تحریك پذیر تان، با آسم تان و کهیر تان، با سر دردها و سر گیجه‌هایتان و... بدتر از همه با تکرار تهوع آور همان سناریوی از قبل نوشته شده‌تان بگذرانید، تا این که با خودتان و فلاکت‌هایتان مواجه شوید.

نه تنها روانکاو شدن مستلزم مبادرت به یك عمل اخلاقی است بلکه خود روانکاوی شدن نیز مستلزم اقدام به این عمل اخلاقی است. به نظر لکان بزرگترین بی‌لیاقتی بزدلی است و شهامت خود یك عمل اخلاقی است. در روانکاوی در آغاز کلمه است و در انجام عمل. اما قبل از آغاز شدن آغاز نیز عمل است، یك عمل اخلاقی و در این راه جایی برای بزدلی نیست.

بگذارید بر این نکته پافشاری نمایم که برای بشر هیچ مشقتی بالاتر از مواجهه با خودش نیست. اساطیر یا گویش هنرمندان از شناختشان از روح و روان بشری دلیلی بر این مدعاست. ادیپ با ابوالهول روبرو می‌شود و او را از پای در می‌آورد و شهر تب را نجات می‌بخشد ولی یارای مواجهه با خود را ندارد و هنگامی که این عمل ضروری می‌گردد خود را با دستان خویش کور می‌کند، از تب می‌گریزد و به کولونی پناه می‌برد تا در آنجا در تنهایی مطلق ذوب گردد. آری هر کس این قدرت را ندارد که با خود روبرو شود و این هم دلیل دیگری است بر این نکته که روانکاوی برای همه نیست. می‌بینید، در هر قدمی که به جلو می‌روید حلقه تنگ‌تر می‌شود و افراد محدودتری در میان حلقه باقی می‌مانند.

«ناخودآگاه را درمان نمی کنند»

بارها شنیده‌ام که پرسیده‌اند آیا روانکاوی به زحمتش می ارزد؟ در زمانه‌ای که این همه روشهای درمانی سهل الوصول‌تر وجود دارد آیا روانکاوی شدن اصلاً ارزشش را دارد؟ من از شما می‌پرسم در زمانه‌ای که می توان هر مسافتی را با انواع وسایط نقلیه طی کرد آیا قهرمان دوی ماراتون شدن اصلاً ارزشش را دارد؟ روانکاوی هم مانند بسیاری از کارهای خارق‌العاده بشر در چارچوب فایده گرایی[1] قابل حل وفصل نیست. این طرز تفکر هیچگونه جوابی برای این قبیل سؤالات ندارد.

چرا موتسارت سمت موسیقیدان اعظم نمازخانه سلطنتی را رد می کند تا شاهکارهایی را بیافریند که هیچ منفعت مادی برایش ندارند تا جایی که در سی و سه سالگی به خاطر بیماری، فقر شدید و عدم دسترسی به امکان معالجه دارفانی را وداع می گوید و باز به دلیل همین فقر مفرط در یك گور جمعی دفن می‌شود و هیچکس هم برای تشییع جنازه‌اش نمی‌رود؟

چرا بودا که یك شاهزادهٔ توانگر و سرخوش است شبانه از قصر پدری فرار می کند و شش سال از عمر خود را در جنگلی زیر درختی به تأمل می‌پردازد و بقیه عمر خود را نیز با

---

1. utilitarisme (F)

پاهای برهنه از یك آبادی به آبادی دیگر می‌رود تا برای آدمیان صحبت کند و آنچه را که خود بدان رسیده است برایشان باز گوید؟

و چرا حتی شخصی مثل مارشال رومل که در دستگاه هیتلر یك نظامی بسیار پرقدرت و بسیار مورد احترام است زمانی که متوجه می‌شود «فوهرر» هیچ بویی از پرنسیپهای نظامی گری نبرده است به او پشت می کند و در توطئه ترور او شرکت جسته و جان خود را در این راه می گذارد؟

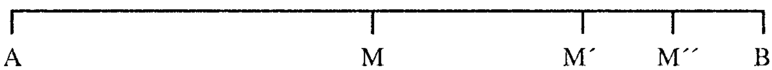
فرهنگ فایده گرایی هیچ جوابی برای این چراها ندارد. پاسخ این است که آدمیان ناخودآگاهی دارند که ورای تمام چراها عمل می کند. که آدمیان بزرگترین دین را نسبت به خودشان دارند و هر آنچه را که استاد ازل گفت بگو می گویند.

با این توضیحات شاید این تصور برای شما ایجاد شود که روانکاوی اصلاً یك روش درمانی نیست. در واقع روانکاوی یك روش ورای درمانی است و به همین دلیل قطعی ترین نوع درمان است. در اینجا لطیفه‌ای را به یاد می آورم: روزی پدری از پسرش می‌پرسد «آرزو داری در زندگی چی بشی؟» پسر جواب می‌دهد «آرزو دارم مثل شما بشم». پدر خشمناك فریاد می‌زند «ای بی‌شعور من که آرزو داشتم خدا بشم این شدم، وای به روزگار تو». این هم شاید یکی دیگر از خصوصیات تغییرناپذیر بشر باشد. انسان قادر است دست‌بالا به هدف ماقبل نهایی خود نایل شود. قوانین اینرسی و آنتروپی بشدت در روح و روان بشر جاری هستند. قضیه معروف «زنون»[1] بهترین مثال بر این مدعاست.

زنون فیلسوف یونانی و شاگرد «پارمنید»[2] بود که در قرن پنجم و چهارم قبل از میلاد می‌زیست. او مطالعات زیادی در مورد حرکت اجسام انجام داده و قضیه معروفش برای نشان دادن این مطلب است که اگر جسمی از نقطهٔ A به مقصد نقطهٔ B حرکت کند هرگز به مقصد نخواهد رسید زیرا که برای رسیدن از نقطهٔ A به نقطهٔ B این جسم باید اول نصف راه را طی کند و به نقطه M برسد. بعد برای رفتن از M تا B باز باید اول نصف راه را طی کند و به

1. Zenon
2. Parmenide

نقطهٔ ´M برسد. سپس برای رفتن از ´M تا B باز باید اول نصف راه را طی کند و به نقطهٔ ´´M برسد. به این ترتیب این جسم همیشه به اندازهٔ نصف یك مسافت از نقطهٔ B فاصله دارد هر چند این مسافت ناچیز باشد.



با استناد به قضیهٔ زنون برای رفتن از A به B باید مقصد را در نقطه‌ای بسیار دورتر از B قرار داد. البته در طی این بیست و چهار قرنی که از این قضیه می گذرد فلاسفه و ریاضیدانان متعددی پاسخ‌هایی را برای این قضیه پیشنهاد کرده‌اند اما این پاسخ‌ها در جای خود هستند و قضیه زنون هم در جای خود. در هر صورت برای آنچه در مقوله درمان در قلمرو روح و روان مطرح است قضیه زنون کاملاً صدق می کند و به قوّت خود باقی است.

به این ترتیب در روانکاوی، درمان همیشه حادث می‌شود، آنهم از همان جلسات اول، به صورت یك اثر جانبی و یك هدف ماقبل آخر. و نهایتاً اگر کار به همین جا خاتمه پذیرد روانکاوی به هدف غایی خود نرسیده است. اگر روانکاوی شونده (آنالیزان) از درمان خود احساس رضایت کند و کار را خاتمه یافته تلقی کرده و از ادامهٔ آن چشم پوشی نماید، آنچه برای تمام انواع تراپی یك موفقیت تلقی می‌شود برای روانکاوی یك شکست محسوب می گردد. ابعاد ناممکن را در حرفهٔ یك روانکاو بنگرید: آنجایی که همگان او را موفق می‌دانند او خود می‌داند که ناموفق بوده است. شاید هم این موضوع خود انگیزهٔ دیگری باشد که او کار را از نو با شخص دیگری از سر بگیرد و این همان اشتیاق روانکاو است که لکان این همه بر آن تأکید داشت.

اشتیاق روانکاو اشتیاق به درمان کردن آدمها نیست. اشتیاق به هدایت روند روانکاوی تا قطعی ترین مرحله آن است. اشتیاق به دستیابی به تفاوت مطلق در نزد روانکاوی شوندگانش است. اشتیاق روانکاو خود سائق است که مدام از نو متولد می‌شود. فروید چه خوب نشان داده است که هیچ ابژه‌ای وجود ندارد که قادر به ارضای سائق باشد. به همین دلیل سائق نامیراست.

روزی به طور اتفاقی در کلاس درسی بودم که در آن از کتابی فصلی را که راجع به

روانکاوی بود مطالعه می کردند. نویسنده ادعا کرده بود که بسیاری از روانکاوان از حرفهٔ خود دلزده می‌شوند، دچار افسردگی شده و آرزو می کنند که تغییر شغل بدهند. بعد هم در جایی دیگر نمونه‌ای از تعبیرهای خود برای بیمارانش را نقل کرده بود. من به طنز گفتم: «کسی که چنین تعبیرهایی می کند باید هم از کار خودش دلزده شود». اگر روانکاو محصول اشتیاق ناخودآگاهش نباشد محصول فانتاسمش است، یعنی از آن نوعی که «متقاضی» روانکاو شدن هستند و سیصد ساعت هم روانکاوی می‌شوند.

ممکن است از خودتان سؤال کنید که چرا من به جای اینکه از روانکاوی حرف بزنم مدام از روانکاو سخن می گویم. روزی از لکان پرسیدند «روانکاوی چیست؟» او پاسخ داد: «روانکاوی کاری است که یك روانکاو می کند». شاید اگر بدانیم یك روانکاو کیست بتوانیم تا حدودی حدس بزنیم که روانکاوی چیست. زیرا روانکاو نه تنها غایی ترین محصول روانکاوی است بلکه، علاوه بر آن، فقط به برکت وجود اوست که این جریان می تواند تا نهایی ترین مرحلهٔ خود هدایت شود.

از آنجایی که مرحلهٔ نهایی روانکاوی دست یافتن به تفاوت مطلق است بآسانی می توان نتیجه گیری کرد که این جریان در یك گروه امکان‌پذیر نیست. اگر بتوان از درمان گروهی صحبت کرد قطعاً نمی توان از روانکاوی گروهی سخن گفت.

از آنجایی که کار روانکاو این است که سمپتوم را گره به گره بشکافد و در این راه صبر و حوصلهٔ کافی به خرج دهد، اگر فقط به سمپتوم اکتفا کنیم و حرفی از شکافتن ایده آل‌ها و همانندسازی‌ها و فانتاسم به میان نیاوریم، کار روانکاوی یك روند کند و طولانی است. بنابراین چیزی به نام روانکاوی کوتاه‌مدت وجود ندارد.

از آنجایی که کار روانکاوی هر بار با سوژه جدیدی سروکار دارد هیچکس نمی تواند از قبل تخمین بزند که این روند جدید با این سوژه جدید چقدر طول می کشد. بنابراین لازم نیست در اولین جلسات ملاقاتتان با روانکاوتان از او سؤال کنید «چقدر طول می کشد؟» چون او هم مثل شما نمی‌داند. آنچه مسلّم است این است که صحبت از هفته و ماه نیست. بنابراین چیزی هم به نام روانکاوی تضمینی، در سیصد جلسه، یا دو سال و سه سال وجود ندارد. اگر کسی توانست برای روانکاوی شما زمانی را تعیین کند این بدان معناست که او

قصد دارد شما را به همانجایی هدایت کند که مُراجع قبلی‌اش را هدایت کرده است و شاید بسیاری دیگر را، یعنی که فانتاسم او قطب نمایش در این راه است.

البته این سؤال «چقدر طول می کشد؟» مخصوص اولین جلسات است زیرا که بعداً آنالیزان آرزو می کند که این کار تا آخر دنیا طول بکشد و این هم یکی از دلایلی است که روانکاوی را طولانی می کند. پدیدهٔ انتقال، به گفته فروید، یك عشق واقعی است. آنالیزان هم به همین دلیل سعی می کند لذت دیدار و ارتباط را ابدی نماید. یکی از بهترین روشها برای این کار درجازدن است. به همین دلیل است که فروید می گوید انتقال در یك وجه خود سدّی در مقابل روانکاوی است و نوعی مقاومت محسوب می‌شود. روانکاوی که براساس فانتاسمش عمل می کند از پدیدارشدن چنین وضعیتی رؤیایی استقبال می کند، چون این وضعیتی است که در آن هر دو طرف معامله راضی هستند. امّا یك روانکاو فرویدی درصدد آن نیست که برای بیمارانش یك بهشت مصنوعی ایجاد کند حتی اگر این امتناع بهای سنگینی داشته باشد. آنچه قرار است یك روانکاو انجام دهد روانکاوی است، نه ایجاد احساس رضایت کاذب در مراجعینش.

در همین جا لازم است به بررسی مسألهای بپردازیم که از اهمیت درخور توجهی برخوردار است و آن موضوع کسانی است که بدون برخورداری از یك آموزش کافی و حتّی بدون اینکه همان سیصد ساعت را هم روانکاوی شده باشند اقدام به انجام به اصطلاح روانکاوی بر روی دیگران می کنند. سؤال این است که اعمال این اشخاص تا چه حدّ می تواند برای بیمارانشان مضرّ و عواقب آن تا چه حد ممکن است خطرناك باشد و اینکه آیا به نحوی قانون باید در کار آنها مداخله کرده و جلوی اعمال آنها را سدّ نماید یا خیر؟ پاسخ این است: اگر آنهایی که از طرف یك انستیتوی معتبر روانکاوی به رسمیت شناخته شده‌اند و حتی اقدام به انتشار کتاب دربارهٔ این علم می کنند دیر یا زود دچار دلزدگی و افسردگی می گردند و تمایل به تغییر شغل نشان می‌دهند تصوّر کنید که میزان دلزدگی آنهایی که همین اندازه نیز دانش و اعتبار ندارند تا چه حدّ است و به طریق اولی میزان دلزدگی مراجعین آنها چه باید باشد. کسانی که به این اشخاص مراجعه می کنند دیر یا زود آنها را رها می کنند و خود آنها نیز دیر یا زود این جایگاهی را که فکر می کردند چون خالی است بنابراین هر کس

می تواند آن را اشغال نماید ترك می کنند. از میان آنها کسانی که پزشك هستند دو مرتبه به تجویز دارو روی می آورند و آنهایی که پزشك نیستند به یکی از انواع مختلف درمانهای حاشیه‌ای پناه آورده و آن را چاشنی کارشان می کنند و هم خودشان و هم بیمارانشان می دانند که اگر نتیجه‌ای هم دریافت می‌شود محصول همین چاشنی است و نه چیز دیگر.

در مورد اینکه آیا قانون باید جلوی کار این اشخاص را بگیرد نظر من این است که در هر رابطه‌ای نوعی ارضاء برای طرفین وجود دارد و تا موقعی که این ارضاء دو طرفه باشد آن رابطه ادامه می‌یابد. در نتیجه کسانی که به این افراد مراجعه می کنند در تمام مدتی که رابطه آنها ادامه می‌یابد به اندازهٔ پولی که می‌دهند آش می‌خورند، حتی اگر این یك آش نوروتیك باشد و یا در واقع بخصوص اگر این یك آش نوروتیك باشد. قانون اگر مسأله بستن کمربندها را در اتومبیل‌ها جدی‌تر بگیرد از ضایعات انسانی بیشتری جلوگیری می کند. منظور من این است که خطر این اشخاص بیشتر از خطر رانندگی کردن بدون بستن کمربند نیست، بخصوص که تجربهٔ دلزدگی بهترین تنظیم کنندهٔ کار این اشخاص است و تجربه کردن آن به خیلی چیزها می ارزد بخصوص در بیمار. می توان گفت که در اینجا هم ناخودآگاه کار خود را می کند و احتیاجی به مداخلهٔ قانون نیست. ضمناً تمایل ذاتی بشر را برای تمام موضوعات و موارد ممنوعه و ستایش و همدردی او را برای تمام کسانی که به نوعی موضوع ممنوعیت قرار می گیرند نباید دست کم گرفت.

فروید بارها به صراحت اعلام می‌دارد که یك روانکاو آموزش دیده قادر است سه کار را به نحو احسن انجام دهد. یك: هرجا که لازم است و هر زمان که مناسب است تعبیری شایسته و بجا ارائه دهد. دو: بتواند مقاومت‌های بیمار را کنترل کند، که این مقاومت‌ها فقط شامل مقاومت «من»[1] نمی‌شوند بلکه مقاومت «فرامن»[2] و «آن»[3] را نیز دربر می گیرند. و سوم اینکه بتواند «نوروزِ انتقال»[4] را مهار کرده و هدایت کند. این نکته سوم به نظر فروید

1. ego
2. super ego
3. id
4. transferance neurosis

مشکل ترین و مهم ترین کاری است که یك روانکاو انجام می دهد. فروید در اینجا مثال بسیار جالبی می‌زند. او می گوید: «کسانی که آموزش کافی برای روانکاوشدن ندیده باشند عملشان مثل عمل کسی است که دیوهایی را از بند آزاد می کند و بعد چون قادر به مهار آنها نیست از مقابلشان می گریزد». وقتی چنین وضعیتی ایجاد شد ادامهٔ رابطه بین این به‌اصطلاح روانکاو و بیمارش غیرممکن می گردد و آنچه برای هر دوی آنها باقی می‌ماند مزه‌ای تلخ در دهانشان است یا همان دلزدگی مذکور.

در مورد موضوع دخالت قانون نیز فروید مثال جالبی دارد. او می گوید: «در ایتالیا در حوالی کابل‌های برق فشارقوی اخطاری وجود دارد به این مضمون: «تماس خطر مرگ را به دنبال دارد». درحالی که در آلمان همان جمله تبدیل به یك پر گویی غیرضروری می‌شود: «تماس با این کابل‌های انتقال، از آنجایی که برای زندگی خطرناك است، اکیداً ممنوع است». فروید از خودش سؤال می کند: «اکیداً ممنوع است دیگر چه صیغه‌ای است؟ کسی که زندگی‌اش را عزیز بدارد خودش این ممنوعیت را قائل خواهد شد و کسی هم که بخواهد به این ترتیب خودکشی کند از کسی اجازه نمی گیرد».

مثالی را هم من از تجربهٔ خود بیان کنم. در فرانسه در هر کجای طبیعت که قدم بگذارید با نوعی اخطار روبرو می‌شوید: ورود ممنوع خطر غرق شدن-ورود ممنوع خطر سقوط بهمن-ورود ممنوع خطر ریزش کوه... و معلوم هم نیست که از کجا بالاخره همیشه سر و کلهٔ یك ژاندارم پیدا می‌شود تا ممنوعیت را اعمال کند. درحالی که در آمریکا همین اخطارها وجود دارند اما بدون قید ممنوعیت ورود و فقط به صورت: خطر غرق شدن-خطر سقوط بهمن-خطر ریزش کوه... بالاخره باید برای آدمها مختصر شعوری را قائل شد!

در اینجا لازم است تأکید کنم که موضوع صحبت من روانکاوی است و اصلاً در مورد انواع روان‌درمانی صحبتی ندارم. و بازباید تأکید کنم که روانکاوی یکی از انواع روان‌درمانی نیست و اساساً با تمام آنها متفاوت است. درست است که در بسیاری از کتابهای معتبر دانشگاهی روانکاوی یکی از انواع روان‌درمانی قلمداد شده است ولی توجه داشته باشید که این کتابها را روانکاوان ننوشته‌اند بلکه روانشناسان و یا روانپزشکان به رشته تحریر

در آورده‌اند و برداشت خودشان را از روانکاوی ارائه داده‌اند.

اختراع اصطلاحاتی از قبیل ''psychodynamic psychoanalysis'' را نمی‌توان به پای روانکاوان نوشت، گویی psychostatic psychoanalysis هم وجود دارد. آیا لازم است خاطرنشان کنم که روانکاوی نه یکی از تخصص‌های پزشکی است و نه یکی از شاخه‌های روانشناسی؟ این آن چیزی است که هم فروید و هم لکان مدام بر آن تأکید می‌کرده‌اند با وجودی که هر دوی آنها پزشك بوده‌اند.

گفتیم برای روانکاوشدن، برای سوژهٔ مطالعه گر در روانکاوی شدن، لازم است که شخص به عنوان سوژهٔ مطالعه‌گر علوم ابژهٔ مورد مطالعهٔ روانکاوی بوده باشد. توجه کنید که من می‌گویم سوژهٔ مطالعه‌گر علوم به طور عام و نه فلان و بهمان شاخهٔ علمی. برای این کار اولاً شاخه‌های مختلف علوم هیچیك بر دیگری ارجحیت ندارند و تحصیلات در رشته فیزیك و ریاضی همانقدر مورد استقبال هستند که تحصیلات در روانشناسی یا پزشکی، و دیگر اینکه قرار نیست شخص فقط تحصیل کردهٔ فلان رشته باقی بماند بلکه باید خود را به مقام سوژهٔ مطالعه‌گر علوم به طور عام ارتقاء دهد و از مطالعهٔ هنر و ادبیات و فلسفه و دین نیز غافل نماند.

فروید در سال ۱۹۲۶ در کتاب «مسأله روانکاوی غیر حرفه‌ای»[1] این سؤال را مطرح می‌کند که آیا می‌توان به افراد غیر حرفه‌ای یعنی غیرپزشك اجازهٔ طی کردن دوره‌های تعلیماتی روانکاوی و به تبع آن اجازهٔ روانکاوشدن را داد یا خیر و بعد از استدلالهای طولانی و بررسی همهٔ جوانب، همان‌طور که عادت فروید است، به این نتیجه می‌رسد که داشتن تحصیلات پزشکی برای روانکاوشدن نه تنها یك الزام نیست، نه تنها یك امتیاز نیست بلکه برعکس می‌تواند نوعی معلولیت به حساب آید.

فروید در این کتاب، که به صورت نوعی گفتگو طراحی شده و زیر عنوان کتاب نیز «گفتگو با یك شخص بی‌طرف» است، سؤالش را مطرح کرده و معتقد است که سؤال از نظر زمانی و مکانی اهمیت دارد.

1. The question of lay analysis

از نظر زمانی، به گفته فروید، از این جهت که تابه حال هیچکس واقعاً از خود سؤال نکرده که چه کسی باید روانکاوی انجام دهد، او می گوید اگر این سؤال مطرح شود جواب اکثر مردم این خواهد بود: «اصلاً هیچکس نباید روانکاوی کند!» به نظر فروید حالا که عدّه‌ای هستند که اعلام می کنند روانکاوی باید فقط توسط پزشکان صورت گیرد، باید معتقد بود که طرز تفکر نسبت به روانکاوی دوستانه‌تر شده است. اما این طرز تفکر درعین حال ممکن است فقط مشتقی از همان طرز فکر قدیمی باشد.

از نظر مکانی، به نظر فروید، این سؤال از این جهت اهمیت دارد که در بعضی کشورها نظیر آمریکا و آلمان که در آن هر بیماری می‌تواند خود را توسط هر کسی که بخواهد درمان کند و هر کسی هم می‌تواند هر بیماری را بپذیرد و درمان کند به شرط اینکه مسئولیت اعمالش را به عهده بگیرد این سؤال مطرح نمی‌شود. امّا در اتریش یك قانون منع کننده وجود دارد که درمان بیماران را توسط اشخاص غیرپزشك قدغن می کند و قانون منتظر نتیجه کار نمی‌ماند تا دخالت کند در نتیجه در آنجا (یعنی در اتریش) سؤال اینکه آیا افراد غیرپزشك می‌توانند بیماران را از طریق روانکاوی درمان کنند جنبه عملی دارد.

فروید بدین گونه ادامه می‌دهد: «نص قانون صریح است. نوروتیك‌ها بیمارند، غیرحرفه‌ای‌ها پزشك نیستند، روانکاوی روشی است برای درمان یا بهبود اختلالات عصبی و هر نوع روش درمانی در انحصار پزشکان است».

فروید می گوید: «در مقابل چنین استدلالی شخص به سختی جرأت می کند مسأله روانکاوی غیرحرفه‌ای [یعنی توسط غیرپزشکان] را مطرح کند. اما اگر دقیق‌تر به مسأله نگاه کنیم متوجه می‌شویم که این بیماران شبیه بیماران دیگر نیستند، که «غیرحرفه‌ای‌ها» واقعاً غیرحرفه‌ای نیستند و اینکه پزشکان واقعاً آن خصوصیاتی را که شخص محق است از آنها انتظار داشته باشد، برای این کار ندارند. با چنین تفاصیلی زمینه برای طرح این سؤال وجود دارد».

باید اضافه کنم، آنچه در این آخرین جملات فروید از قلم افتاده است خود مسأله درمان است که لکان به آن پرداخته است. جملهٔ مشهور لکان این است: «ناخودآگاه را درمان

نمی‌کنند».[1] بدین ترتیب اصلاً بکاربردن واژهٔ درمان برای کار روانکاوی نابجاست. به‌خاطر بیاوریم که روانکاوی چگونه متولّد شد. بدین گونه که پزشك بسیار کنجکاو و پویایی که نورولوژیست هم بود شروع به توجه کردن به ماهیّت رؤیا کرد. تا قبل از آن هیچوقت علم موضوع رؤیا را جدی نگرفته بود و بعد از آن هم این موضوع هیچگاه از حیطهٔ روانکاوی فراتر نرفت. آیا در تحصیلات پزشکی هیچوقت کوچکترین جایی برای مطالعهٔ رؤیا باز شده است؟

مطالعه در مورد رؤیا موضوعی است که هنوز هم پزشکان را به خنده وامی‌دارد. اما من هیچوقت نشنیده‌ام که مطالعه در احوالات یك درخت سیب هیچ فیزیکدانی را به خنده واداشته باشد یا توجه به غوطه خوردن خود در حین استحمام یك شیمیدان را خندانده باشد. سوژه مطالعه‌گر علم بودن مستلزم اشعار داشتن به دو نکته است. یك: چیزی به نام بدیهیات وجود ندارد و هر موضوعی توضیحی دارد. دوّم: در علم جایی برای خوار شمردن، نادیده انگاشتن و دستکم گرفتن وجود ندارد.

خواهش می‌کنم دچار سوءتفاهم نشوید. من خود یك پزشك هستم و هیچ قصد ندارم هم مسلکان خود را تخطئه کنم. قصد من فقط این است که نشان دهم چرا روانکاوی یك تخصص پزشکی نبوده، نیست و نخواهد بود. اما این به معنای آن نیست که پزشکان قادر نیستند مراحل و مدارجی را که لازمهٔ روانکاو شدن است طی نمایند. فقط شاید طی کردن این مراحل و مدارج برای پزشکان نسبتاً شاق‌تر باشد. زیرا آنها باید در ابتدا و به مرور تمام قطعیت‌هایی را که در عرض سال‌ها کسب کرده‌اند مورد تجدیدنظر قرار دهند.

لزوم تجدیدنظر دربارهٔ این قطعیت‌ها، و خود وجود این قطعیت‌ها، یکی از دلایلی است که فروید را به این نتیجه‌گیری وامی‌دارد که تحصیلات پزشکی می‌تواند برای روانکاوشدن یك معلولیت باشد. البته همین قطعیت‌ها هم در پزشکان کم‌تجربه به مراتب بیشتر از پزشکان باتجربه است. نفس تجربه روزمرهٔ پزشکی بسیاری از پزشکان را صیقل می‌دهد، آنها را بیدار می‌کند و مفلوج بودن و یك سویه بودن تحصیلاتشان را به آنها نشان

1. L'inconscient ne se thérapie pas (F)

می‌دهد و بسیاری از آنها بالاخره معنای این جمله را درك می کنند که «ای برادر تو همه اندیشه‌ای ـ مابقی را استخوان و ریشه‌ای».

فروید اهتمام تمام داشت تا روانکاوی را از انحصار پزشکان خارج کند و آن را به روی تمام شاخه‌های علمی، هنری و فرهنگی بگشاید تا از این راه هم روانکاوی را غنا بخشد و هم از گرفتار شدن آن در معلولیت‌های تحصیلات پزشکی جلوگیری کند. خود فروید هیچوقت موفق به این کار نشد اما لکان توانست به این آرزوی فروید تحقق بخشد. امّا این مراحل و مدارجی را که برای روانکاو شدن باید پیمود چیستند؟

روانکاوی هم مثل هر شاخه دیگر علمی دارای یك اساس تئوریك است که باید در عمل آزموده شود. شاید روانکاوی را بتوان از نظری «تجربی‌ترین» علوم دانست زیرا که اساس تئوریك آن بدون یك تجربهٔ واقعی کلماتی بی‌معنا بیش نیست. آزمایشگاه روانکاوی دفتر روانکاو است و موضوع مورد آزمایش خود شخص. فقط و فقط در اثر مطالعه بر روی شخص خود است که این کلمات بی‌معنا کم کم دارای معنا می‌شوند و مطالبی که در ابتدا خیالبافی محض به نظر می‌رسیدند جنبهٔ واقعیت می‌یابند. تا کسی رؤیاهای خود را مطالعه نکند، لغزشهای زبانی و رفتاری خود را بررسی نکند، به این نتیجه نرسد که دارای افکاری است که از خودش نیز پنهان می کند و اینکه آنچه را که در زندگی شکست و بداقبالی محسوب می کرده چیزی جز به تحقق رسیدن خصوصی‌ترین تمایلاتش نبوده است، چگونه می تواند به وجود ناخودآگاه و قدرت بی‌حد و حصر آن پی ببرد. روانکاوی یعنی علم ناخودآگاه و این علم فقط از طریق مطالعهٔ ناخودآگاه خود شخص قابل حصول است و بس.

مگر غیر از این است که اولین روانکاو دنیا همین روش را به کار برد؟ یعنی که رؤیاها، اشتباهات، فراموشی‌ها و لغزشهای کلامی و رفتاری خود را مورد مطالعه قرار داد و نتایج آن را در اختیار جهانیان گذاشت و بدین ترتیب بود که روانکاوی به صورت یك علم متولد شد. این هم یکی دیگر از نکاتی است که برای بسیاری قابل هضم نیست. کجا دیده شده است که کسی برای فراگرفتن نحوهٔ کارکرد کلیه مجبور شده باشد کلیه خود را خارج کرده و مورد مطالعه قرار دهد؟ کلیه شخص دیگری می تواند کاملاً کارساز باشد. نکته بسیار

پیش پا افتاده‌ای که اغلب براحتی از نظر مخفی می‌ماند این است که دسترسی به کلیه اشخاص دیگر غیرممکن نیست و تازه همیشه می‌توان آن را از روی یك شخص متوفی برداشت. علاوه بر اینکه نمی‌توان صحبت از مطالعهٔ ناخودآگاه بر روی متوفی کرد بلکه اصولاً کلمه ناخودآگاه تمام صلابت خود را از دست می‌داد اگر موضوعی بود که به همین راحتی قابل شناختن برای دیگری بود. اگر دیگری به همین سادگی بتواند از ناخودآگاه من مطّلع شود دیگر اصلاً چه ضرورتی برای وجود ناخودآگاه می‌بود. کار ناخودآگاه این است که یك سری آگاهی‌ها را از خود من و بالطبع از تمام غیرمن‌ها مخفی بدارد و این ابتدایی ترین تعریف از ناخودآگاه است. تازه موقعی که شخص مجبور می‌شود این مطالعه را بر روی خودش انجام دهد ـ تأکید می کنم مجبور شود ـ آن را با چنان مشقت و اتلاف وقتی انجام می‌دهد که نتیجه آن این می‌شود که یك روانکاوی واقعی سالها طول می کشد. وقتی می گویم مجبور شود و بر این کلمه تأکید می کنم منظورم این است که تنها چیزی که شخص را به این اجبار وامی‌دارد وجود سمپتوم است. از یك طرف درد و رنج ناشی از سمپتوم، و از طرف دیگر عشق و علاقه ناشی از انتقال، تنها دلایلی هستند که باعث می‌شوند شخص در این راه قدم بگذارد و به پیش برود.

هیچکس از روی کنجکاوی آکادمیك قدم در این راه خطیر نمی گذارد. لکان طبق معمول حرف آخر را زده و جلوی هرگونه پرگویی را می گیرد و به قول معروف آب پاکی را روی دستان ما می‌ریزد و می گوید: «نوروتیك بودن باعث می‌شود که آدم روانکاو خوبی بشود». اگر هنوز هم فکر می کنید هیچ سمپتومی ندارید و خیلی هم «نرمال» هستید بهتر است در توهمات خود باقی بمانید و فکر واردشدن به روانکاوی را هم از سرتان خارج کنید. دلیلی ندارد که بیهوده خواب خود را آشفته کنید. در هرحال این کار همان خوردن دانهٔ معرفت است که تابه حال برای هیچکس آخر و عاقبت نداشته است.

با اینهمه استمرار سمپتوم و درد و رنج ناشی از آن باعث می‌شود که سوژه این راه را ادامه دهد. دانهٔ معرفت را همچون دارویی تلخ جرعه جرعه سر بکشد. درعین اینکه با تمام قدرت سعی می کند جلوی کار روانکاوی را بگیرد، تلاش می کند در جلسات روانکاوی حاضر نشود، آنها را «فراموش می کند» یا یك گرفتاری محکمه‌پسند را بهانه می کند و یا وقت

جلسات را با حرف زدن از بی اهمیت ترین موضوعات پُر می کند. درحالی که از ۲۰سال پیش مسافرتی نداشته درست در زمانی که کار دارد پا می گیرد اقدام به سفر می کند. ناگهان بی‌پول می‌شود و پرداخت حق الزحمه روانکاو غیرممکن می گردد. درحالی که یك عمر است با همسرش بر سر کوچکترین موضوعات در حال جنگ و منازعه است ناگهان در این مورد خاص حرف شنو می‌شود و به «اجبار همسرش» مبنی بر قطع جلسات روانکاوی تن می‌دهد زیرا که «ادامهٔ جلسات، زندگی زناشویی‌اش را به مخاطره می اندازد»! ناگهان در وسط کار اقدام به ثبت نام در یك کلاس نقاشی یا کلاس یوگا می کند و مطمئن می‌شود که بهبودی نسبی‌اش نتیجه همین کلاسهاست. و صدها مورد دیگر که با وجود تنوع ظاهریشان از یکنواختی ملال آوری برخوردارند و برای هزارمین بار این نکته را خاطرنشان می کنند که انسان تا چه حد در ابداعاتش محدود است و نوروز تا چه حد این ابداعات را محدودتر می کند.

فقط کسی که خودش این مراحل را طی کرده و همین ابتکارات محدود را به کار برده است قادر است صبر و شکیبایی لازم را برای پشت سر گذراندن این شگردها داشته باشد. او قادر به درك این نکته است که این تلاش مذبوحانه بیمار برای نفهمیدن و ندانستن و باقی ماندن در وضع موجود است که او را وادار می کند آنچه را که فروید مقاومت نامید از خود نشان دهد و نه خصومت او با شخص روانکاو. حتی اگر گاهی این مقاومت، خود را به صورت یك خصومت آشکار با روانکاو نشان دهد و جلسات روانکاوی شبیه به میدان جنگ شود یك روانکاو واقعی هرگز دچار «انتقال متقابل»[1] نمی‌شود. او سالهاست از این نکته مطمئن است که نه عشق بیمار معطوف به شخص اوست و نه خصومت بیمار. او فقط جایگاهی را اشغال می کند و این عشق و این خصومت فقط معطوف به این جایگاه است. روانکاوی که انتقال متقابل داشته باشد، حتی اگر آن را نشان ندهد، حتی اگر آن را کنترل کند، به این معناست که جایگاه خود را ترك کرده است. این بدان معناست که روند روانکاوی محکوم به تعطیل است حتی اگر آنالیست و آنالیزان همچنان یکدیگر را ملاقات

1. counter transferance

کنند و آنالیزان صحنه را با غیبت خود ترك نکند.

برعکس در مواردی، غیبت کردن از صحنهٔ روانکاوی و قطع جلسات به معنای قطع روند روانکاوی نیست. این کار در پاره‌ای از موارد اقدام در به تعلیق در آوردن روانکاوی است که از این طریق بیمار درصدد است قدرت لازم را برای ادامهٔ کار به دست آورد. به قول لکان «برای فهمیدن زمان لازم است» و این زمان گاهی بسیار طولانی است.

«رابطهٔ جنسی وجود ندارد»

نوروتیك یك سؤال و یك نگرانی همیشگی دارد. سؤال او این است که چه جایگاهی در اشتیاق دیگری دارد و نگرانی او این است که تا چه حدّ اسباب ژوئی سانس دیگری است. او هرگاه احساس کند که زیادی مورد ژوئی سانس روانکاو است یا به اندازهٔ کافی جایگاهی در اشتیاق او ندارد کار را به تعلیق در می‌آورد. او امیدوار است که بتواند با غیبت خود این احساس را در روانکاوش ایجاد کند که او را از دست داده است، که روانکاوش جای خالی او را حس کند و در نهایت آنچه را که بیمار می‌خواهد به او بدهد.

آنچه بیمار می‌خواهد این است که بدون گذشتن از فرایند روانکاوی به نتیجه برسد. در یك کلام او می‌خواهد روانکاو به او بگوید. به او کلام آخر را بگوید. به او اسرار وجودش را بگوید. به او کل ناخودآگاهش را بگوید. او فکر می‌کند که روانکاو می‌داند و می‌تواند بگوید و اگر این کار را نمی‌کند حتماً دلیلی دارد. یا می‌خواهد کار را کِش بدهد و پول بیشتری به جیب بزند. یا اینکه دارد روی او مطالعه می‌کند و می‌خواهد در موردش کتاب بنویسد چون که مورد او «واقعاً استثنایی» است. بعضی‌ها در اولین جلسات روانکاوی سؤال می‌کنند «آیا شما قبلاً بیماری مثل من داشته‌اید؟»!

بزرگترین آرزوی نوروتیك این است که یکتا و منحصر بفرد باشد و روزی که متوجه می‌شود این به اصطلاح منحصر بفردی او تا به‌حال دویست میلیون نسخه در جهان داشته

است و هزاران صفحه کتاب و مقاله در مورد این «منحصر بفردی» نوشته شده است دچار یأس مفرطی می گردد. با وجودی که او انتظار دارد روانکاوش همه‌چیز را تا نقطه آخر در مورد روح و روان بشری بداند ولی باز این امید پنهان را دارد که مورد او کاملاً استثنایی باشد و روانکاوش را دچار بهت‌زدگی نماید.

نوروتیك همچنین لذت می‌برد از اینکه از او بخواهند، از او درخواستی بکنند، که او ابژهٔ یك تقاضا باشد و بتواند، بنابر ساختار روانی‌اش، این درخواست را اجابت یا رد کند. این است که در جلسات اولیه روانکاوی و گاهی تا مدتها بعد اصرار دارد که روانکاو سؤال کند و او جواب دهد، وقتی روانکاو خاطرنشان می کند که این اوست که سؤال دارد، این اوست که در محضر روانکاوی یك سائل است بسیار پریشان می‌شود. در یك کلام آن چیزی را که بیماران می‌خواهند این است: «از من سؤال کن، خودت نتیجه گیری کن و جوابش را به من بده و مرا از هر گونه تلاشی معاف کن». وقتی که آنها چنین چیزی را به دست نمی آورند اقدام به تلافی می کنند و گاه حتی تا آنجا پیش می‌روند که خود را از صحنه کنار می کشند. اما بسیاری از آنها دوباره مراجعه می کنند. موقعی که قبول می کنند باید خود تلاش کنند و چاره‌ای هم ندارند. مسأله نداشتن انتقال متقابل به این معنا نیست که به بیماران اجازه داده شود تا هر کجا که می‌خواهند پیش بروند. این به معنای تسلیم شدن به آرزوی قلبی آنان مبنی بر انجام نگرفتن روانکاوی است. کار روانکاو، روانکاوی است نه بدست آوردن دل بیماران. او اگر متوجه شود که انجام روانکاوی غیر ممکن شده است، خود اقدام به قطع جلسات می کند و این یك عمل اخلاقی از طرف روانکاو است. وقتی هیچگونه روانکاویی انجام نمی گیرد دلیلی ندارد که جلسات ادامه یابد. این جلسات ممکن است بعدها از سر گرفته شود یعنی موقعی که دوباره شرایط برای انجام روانکاوی مهیّا شده و بیمار آمادگی آن را پیدا کرده باشد.

روانکاوی در چارچوب یك سری توافق‌های قبلی صورت می گیرد که از جملهٔ آنها توافق بر سر تعداد جلسات هفتگی، اجازهٔ غیبت‌های احتمالی و نحوهٔ اطلاع دادن این غیبت‌هاست. فروید صحبت از نظم بوروکراتیك می کند. این بدان معناست که روند روانکاوی باید از انضباط و استمرار محکمی برخوردار باشد نه اینکه گرفتار زیر و بم‌های

خلقی بیمار باشد. روانکاوان می‌دانند که در زمانهایی که بیماران با اضطراب یا بی‌میلی در جلسات خود حاضر می‌شوند، درست در همین ایّام است که می‌توان انتظار پیشرفتی را داشت. بنابراین اجازه نمی‌دهند که این فرصت‌ها از دست برود و بیمار فقط زمانی که خود مایل است در جلساتش حضور یابد. در این صورت کار تا ابد به درازا خواهد کشید.

لکان جملهٔ مشهور دیگری دارد به این مضمون: «تنها مقاومتی که در روانکاوی وجود دارد از طرف روانکاو است»! این جمله هم مانند تمام جملات قصار لکان دارای چندین معناست که یکی از آنها این است که آنچه در جریان روانکاوی از بیماران سر می‌زند جزو روند کار است و فقط این روانکاو است که می‌تواند با این اعمال به‌صورت یك مقاومت از طرف بیمار برخورد کند و یا واقعاً آن را جزو کار به حساب آورد. قائل شدن به چیزی به نام انتقال متقابل به این معناست که روانکاو بعضی از اعمال و رفتار مراجعه کننده را متوجه شخص خود قلمداد کرده و نسبت به آنها واکنش عاطفی نشان می‌دهد. روانکاوی تنها رابطه‌ای است در این جهان که در آن جواب های، هوی نیست، زیرا که این رابطه اصلاً تقابلی[1] نیست.

روانکاو، در مکتب لکان، می‌بایست قادر باشد از صفحهٔ رابطهٔ تقابلی، یعنی رابطه‌ای در بُعد تصویری، عبور کرده و رابطه‌ای در بُعد سمبولیك با بیمارانش داشته باشد. یعنی روانکاو لکانی قادر شده است آن خط فاصلی را که دال[2] را از مدلول[3] (S) جدا می کند به رسمیت بشناسد. او می‌داند که زنجیرهٔ دال بر طبق قانون خاص خودش به حرکت در می آید و به‌پیش می‌رود. که این قانون هیچ ارتباطی با دلالت[4] ندارد. این نکته‌ای است که آنالیزان آن را نمی‌داند. او اسیر دلالت کلام خویش است و به‌خاطر باور داشتن همین دلالت‌هاست که در جریان جلسات، طوفانی از عواطف و احساسات مختلف از خود بروز می‌دهد. به‌همین دلیل هم هست که هنوز عده‌ای تصور می کنند درمان روانکاوی از طریق

1. reciprocal
2. signifier
3. signified
4. signification

تخلیه[1] همین عواطف و احساسات انجام می گیرد. آنها فقط آن جریانی را که پرسر و صداتر و روبنایی است عمده می کنند و از دیدن جریان بی سر و صدای زیربنایی که همان جریان «متونی میك»[2] یا روند مَجاز یا روند جابجایی دال‌هاست غافل می‌مانند. این نکته‌ای است که خود بیماران دیر یا زود به آن پی می‌برند. موقعی که به روانکاو اعلام می‌دارند: «من از تکراری بودن حرفهای خودم خسته شده‌ام». بله، آنها مدام همان زنجیرهٔ دال را در مقابل ما بازمی گشایند و تا زمانی که اسیر دلالت آن هستند کماکان عرق می‌ریزند، اشك می‌ریزند، خشمگین می‌شوند و دل می‌سوزانند تا روزی که با حیرت متوجه تکراری بودن سخنان خود می‌شوند. آنچه آنها متوجه آن نمی‌شوند این است که در اثر باز کردن مکرر این زنجیره جایگاه خود آنها در طول آن تغییر کرده است. لکان می گوید: «یك دال سوژه را نزد دال دیگری معرفی می کند». و این دال‌های معرفی کننده قابل تغییرند.

بسنده کردن به تخلیه هیجانی مسلماً نوعی سبکباری را به‌همراه خواهد داشت، اما قطعاً منجر به تغییری بنیادی نخواهد شد. روزی از لکان سؤال شد: «اگر منظور از درمان رفع علایم بیماری، رفع اضطرابها، وسواسها و ترسهاست چرا به خوردن چند قرص اکتفا نکنیم و خود را به دردسر روند طولانی و مشقت‌بار روانکاوی گرفتار کنیم؟» و لکان در جواب: «واقعاً. چرا که نه؟»!

این هم یکی دیگر از حاضر جوابی های چند پهلوی لکان است. او در کوتاهترین جواب ممکن نشان می دهد که منظور از روانکاوی فقط رفع علایم بیماری نیست بلکه ایجاد یك تحوّل اساسی در شخص است، ایجاد یك تغییر بنیادی در جایگاه ذهنی او. و این آن چیزی است که فروید نیز در کتاب «روانکاوی پایان یافته و روانکاوی پایان‌ناپذیر» به آن اشاره دارد.

فروید به این نکته پی برد که سمپتوم یك خطاب[3] است. سمپتوم در تلاش است که چیزی را به کسی بگوید. سمپتوم حقیقت بیمار است. تلاش برای امحاء سمپتوم تلاش

1. abreaction
2. metonymic
3. adresse (F)

برای امحاء حقیقت بیمار است. آن کس که درصدد است سمپتوم را به هر قیمت درمان کند در واقع کسی است که نمی‌تواند حقیقت بیمار را تحمل کند و می‌خواهد به هر ترتیب آن را خفه نماید. او در واقع ناقل گفتار ارباب است که معتقد است هیچ حقیقتی جز حقیقت ارباب وجود ندارد. به همین دلیل است که لکان معتقد است گفتار دانشگاهی در بسیاری از موارد چیزی جز مرکبی برای گفتار ارباب نیست. سمپتوم، اعتراضی است بر سلطه گفتار ارباب، اعتراضی ناتوان و ناممکن. گفتار ارباب و گاهی گفتار دانشگاهی تاب تحمل این اعتراض را ندارند و باید آن را از بین ببرند. باید آن را «درمان» کنند.

عینی‌ترین و ملموس‌ترین دلیلی را که می‌توان بر این مدعا ارائه داد تاریخ در اختیار ما نهاده است. در زمان استالین و حتی تا مدتها پس از آن در حکومت شوروی سابق معترضین و مخالفین با نظام را در بیمارستانهای روانی بستری می‌کردند و انواع و اقسام به اصطلاح درمانها را بر روی آنها اعمال می‌کردند و استدلالشان هم این بود که کسی که با یك چنین نظام بی نقصی مخالفت می‌کند مطمئناً دیوانه و مهجور است و باید درمان شود. همچنین در قرن نوزدهم در آمریکا بردگان سیاهپوست را که اقدام به فرار می‌کردند، در صورت دستگیری، به عنوان دیوانه به زنجیر می‌کشیدند.

وقتی می‌گویم سمپتوم در تلاش است چیزی را به کسی بگوید، این کس کسی جز «بزرگ دیگری»[1] نیست. «بزرگ دیگری» یك شخص نیست یك جایگاه است و این جایگاه را لکان گنجینه دال‌ها[2] می‌نامد.

برای روانکاو چیزی به نام یك سمپتوم عام وجود ندارد حتی اگر سمپتوم‌ها پدیده‌شناسی مشترکی داشته باشند. برای روانکاو فقط سمپتوم اختصاصی وجود دارد. شکل گیری‌های خاص تراوشات ناخودآگاه که ریشه در بُعد واقع دارند. از آنجایی که سمپتوم یك خطاب است می‌تواند تغییر کند، نه فقط به برکت انتقال در روند روانکاوی بلکه حتی به برکت برخورد و ملاقاتهای خوب یابد.

1. Grand Autre (F)
2. trésor des signifiants (F)

فروید همان‌طور که اعلام کرده سمپتوم یك خطاب است، اضافه کرده است که سمپتوم دارای یك معناست. همین مسأله باعث شده که بسیاری از روانکاوان بعد از فروید کلمهٔ معنا را با کلمهٔ دلالت اشتباه کنند و همّ و غم خود را بر این قرار دهند که دلالت سمپتوم بیمار را پیدا کنند. و چه راهی ساده‌تر از اینکه دلالت خود را به سمپتوم او، به رؤیاهای او و به تمام اعمال و رفتار و افکار او منتقل کنند! این همان کاری است که یك پا را نویاك می کند، او مدام دلالت خود را به دنیای خارج نسبت می دهد.

در زبان فرانسه واژهٔ ''sens'' نه فقط مفهوم معنا را دارد بلکه مفهوم جهت را نیز داراست و شکی نیست که سمپتوم دارای جهت است. سمپتوم یك بردار است که از اعماق بعد واقع به سوی «بزرگ دیگری» بُعد سمبولیك در حرکت است و این بردار چیزی واقع را با خود حمل می کند که همان ژوئی سانس است. لکان می گوید: «سمپتوم آن چیزی است که در اشخاص بسیاری واقع ترین است».

روانکاو باید بداند که این او نیست که مخاطب سمپتوم است و به همین دلیل دلالتهای او هیچ گرهی را از کار آنالیزان باز نمی گشاید و شاید حتی گره کورتری را به آن اضافه می کند. برعکس کار او این است که، تاجایی که ممکن است، شخص خود را از صحنه محو کند تا این خطاب به «بزرگ دیگری» بُعد سمبولیك راحت‌تر صورت پذیرد. بیمار گنجینه دال را مورد سؤال قرار می دهد نه شخص روانکاو را؛ اگرچه که خود او این مطلب را نمی داند و مدام در حال اشتباه گرفتن یکی با دیگری است. آیا این اشتباه را روانکاو نیز باید تکرار کند؟

هیستریك معمولاً زنی است که هر کسی را که خود را در جایگاه ارباب قرار دهد به مبارزه می طلبد، حتی اگر این جایگاه، جایگاه ارباب دانش باشد. تاریخ نشان داده است که در این جنگ این هیستریك است که همیشه پیروز است. هیستری برای پزشکی همیشه یك عذاب الیم بوده است تا جایی که پزشکی را وادار به یك واکنش دفاعی از نوع انکار[1] کرده است. پزشکی دیگر حتی اسم هیستری را نیز نمی آورد، در طبقه‌بندی‌هایش جایی برای آن ندارد و در DSMها و سایر مرجع‌هایش هیچ نشانی از آن نیست. اما هیستریك زنده است و

1. denial

مبارز می‌طلبد تا جایی که ستاره اصلی اکثر برنامه‌های معرفی بیمار مراکز درمانی و آموزشی است. اما مگر هیستریك چه می‌کند که چنین رعبی برمی‌انگیزد؟ او به درمانگر نشان می‌دهد که در جایگاه «بزرگ دیگری» نیست، همین و بس. که سمپتوم او مخاطب دیگری دارد و اینکه برای دلالت‌ها و معجونهای درمانگر پشیزی ارزش قائل نیست. هیستریك خود ارباب را به مبارزه طلبیده، مرکب ارباب که دیگر جای خود دارد. برای همین است که در قرون وسطی هیستریك‌ها را به اتهام جادوگری می‌سوزاندند. در قرن نوزدهم «مهجورشناسان»[1] آنها را در تیمارستانها به غُل و زنجیر می‌کشیدند و امروزه هم درمانگران مدرن با تکه‌پاره کردن تمامیت آنها برای جا دادنشان در طبقه‌بندی‌هایشان و با تجویز انواع و اقسام داروهای روان‌گردان و شوکهای الکتریکی آنها را به اضمحلال می‌کشانند.

همهٔ ما در طی تحصیلاتمان یاد گرفته‌ایم که هیستری را تحقیر کنیم، چون که همگی تحت تأثیر گفتار علمی هستیم که شدیداً با هیستری مشکل دارد. اما لکان می‌گوید: «خوشبختانه هیستریك‌ها در این دنیا هستند».

اما چیزی را که نه درمانگران مدرن می‌دانند و نه خود هیستریك‌ها این است که تا چه حد خود آنها ـ یعنی هیستریك‌ها ـ در بوجود آمدن اغتشاش حاکم بر دنیا، که آنها بیرحمانه به افشاگری آن می‌پردازند، سهیم هستند. لکان می‌گوید: «هیستریك با ارباب همزیستی خوبی دارد». لکان در عین حال می‌گوید: «هیستریك بودن باعث می‌شود شخص روانکاو خوبی بشود». یعنی موقعی که او متوجه شود در اعتراضش تا چه اندازه ناتوان است، تا چه حد در بوجود آمدن اغتشاش مورد اعتراضش مسئول است و زمانی که خطاب خود را تغییر دهد، همچنین خطابه خود را.

«ژرار میلر»[2] می‌گوید: «فروید فقط به یك دلیل ساده توانست روانکاوی را اختراع کند؛ او اجازه داد بیماران هیستریکش سرش را بخورند. او پذیرفت که مطیعانه و فروتنانه به آنها گوش فرادهد، بدون اینکه نقش ارباب و استاد را بازی کند».

---

1. aliénistes (F)
2. Gérard Miller

همه می‌دانند که هیستریك‌ها تحمل ناپذیرند و این را نه فقط درمانگران که اطرافیان آنها نیز می‌دانند و چه بسا خیلی بهتر از درمانگران. هیستریك زندگی کردن بلد نیست یا بهتر است بگوئیم لذت بردن را بلد نیست. او به همه چیز معترض است و همه را متهم می کند ـ متهم به بی کفایتی و بی لیاقتی ـ شوهرش، پدرش، طبیبش، استادش را... چیزی را که او جستجو می کند و هرگز نمی‌یابد یك مرد است، مردی که لیاقت نام مرد را داشته باشد.

بدی کار در این است که این تلاش هیستریك نه تنها مسخره نیست بلکه مبتنی بر یك دانستن[1] است. دانستن آن چیزی است که در گفتار همه کسانی که رنج می کشند وجود دارد. دانستن هیستریك در مورد مسأله جنسیت است و ناممکن بودن آن. آنچه را که او در تمام سمپتومهایش فریاد می‌زند این واقعیت تلخ است که بین زن و مرد یك چیزی درست کار نمی کند، که هیچوقت درست کار نکرده و هیچ دلیلی هم وجود ندارد که یك روز درست کار کند. روانکاوی پراتیکی است که این دانش را جدی گرفته است و لکان آن را بدین گونه خلاصه کرده است: «رابطه جنسی وجود ندارد».

منظور از رابطهٔ جنسی عمل جنسی نیست. چون این دومی وجود دارد و خوب هم وجود دارد. منظور از رابطه جنسی ارتباط مبتنی بر هماهنگی، تفاهم و یکدیگر را کامل کردن است. این ارتباط است که وجود ندارد. بین زن و مرد یك جدایی ساختاری وجود دارد.

فروید یك میخواره را با یك دلباخته مقایسه می کند و خاطرنشان می‌سازد که میخواره هرچه بیشتر می‌نوشد بیشتر مِی می‌طلبد، حال آنکه دلباخته هرچه بیشتر به وصال معشوق برسد دلزده‌تر می‌شود. او این نتیجه گیری را می کند که در نهاد خود سائق چیزی است که با ارضاء کامل در تضاد است. درواقع رابطهٔ انسان با ابژه‌هایش رابطه سرراستی نیست.

فرهنگ و تمدن آن چیزی است که رابطهٔ بین زن و مرد را تنظیم می کند و قوام می‌بخشد. هر فرهنگی متشکل از شبکه‌ای از قوانین است که وظیفه آنها به تعویق انداختن ارضاء جنسی است. هر مانعی لیبیدو[2] را افزایش می‌دهد و هر بار که موانع طبیعی کافی

1. savoir (F)
2. libido

نبوده‌اند بشر سدهای فرهنگی به‌وجود آورده است تا بتواند از عشق حراست کند و از آن تمتع بگیرد. لکان جایگاه خاصی به «عشق با نزاکت»[۱] می‌دهد. این نوعی رابطهٔ عشقی در قرون وسطی بوده که در آن عاشق و معشوق، به دلایل فرهنگی و شرعی، در وضعیتی نبوده‌اند که بتوانند به وصال یکدیگر برسند. لکان عشق با نزاکت را روش ظریفی می‌داند که به بشر اجازه می‌دهد از بن‌بست عدم وجود رابطه جنسی خارج شود. در این روش بشر آنچه را که در هر صورت امروز قادر به تمتع از آن نیست به فردا موکول می‌کند. والایش[۲] نه تنها محدود به ادبیات و هنر نمی‌شود بلکه برای بشر خیلی راحت‌تر از خود سکسوالیته[۳] است.

فروید می‌گوید: «تمام تمدن به خرج سکسوالیته بنا شده است و آن لیبیدوئی که باید صرف سکسوالیته می‌شد مصروف بنای فرهنگ و تمدن شده است». فکر می‌کنم روشن‌تر از این نمی‌توان منظور خود را بیان داشت. اما بازهم هستند کسانی که از این جمله این طور برداشت می‌کنند که همه چیز براساس سکس است. یعنی به فروید این طور نسبت می‌دهند که گویی او همه چیز را براساس سکس می‌دانسته است. فکر می‌کنم اگر چیزی به خرج چیز دیگری ایجاد شده باشد کاملاً متفاوت است از وقتی که چیزی براساس چیز دیگری ایجاد شده باشد. حالا کار نداریم که در جریان کار، کلمه سکسوالیته تبدیل به کلمه سکس شده است.

در هر صورت نمی‌توان این اشخاص را سرزنش کرد و به صرف اینکه فروید منظور خود را کاملاً روشن بیان کرده است آنها را مغرض دانست. در واقع بشر هر آنچه را که خودش دلش بخواهد می‌فهمد. لکان می‌گوید: «مبنا را بر سوء تفاهم بگذارید. آنجایی که فکر می‌کنید فهمیده‌اید مطمئن باشید که نفهمیده‌اید».

برای اینکه متوجه شوید انسان تا چه حد هر آنچه را که خودش دلش بخواهد می‌فهمد و می‌پذیرد مثالی برایتان می‌آورم.

---

1. l'amour courtois (F)
2. sublimation
3. sexualité (F)

بکرات در طی جلسات روانکاوی اتفاق می‌افتد که بیمار نظری را ابراز می‌دارد. در موارد نادری روانکاو لازم می‌داند که این نظر را اصلاح کند. پس از مدتی بیمار دومرتبه همان نظر قدیمی خود را ابراز کرده و این بار آن را به روانکاو نسبت می‌دهد و گاهی اوقات تا جایی پیش می‌رود که نظر روانکاو را نظر قبلی خود دانسته و نظر قدیمی خود را به صورت نظری که توسط روانکاو اصلاح شده است و حالا نظر فعلی اوست ارائه می‌دهد! بله آدمیزاده تمام تلاش خود را به خرج می‌دهد تا ذره‌ای ازموضع ذهنی خود تکان نخورد. به خاطر همین هم هست که یك روانکاو به خودش زحمت بحث، استدلال، ارشاد و راهنمایی و امثال اینها را نمی‌دهد زیرا تا زمانی که موضع ذهنی بیمار تغییر نکند تمام این کارها بی‌فایده است و وقتی هم که موضع ذهنی او تغییر کرد این کارها غیرضروری می گردد.

تغییر کردن موضع ذهنی[1] یعنی یك تغییر اساسی در بُعد سمبولیك سوژه. مثالی می آورم: اگر بخواهیم کلمه‌ای را به جمله‌ای اضافه کنیم چه پیش می آید؟ در ابتدا متوجه می‌شویم که در آن جمله جایی برای این کلمه نیست بنابراین کلمه را همچنان در بیرون از جمله رها می کنیم. مرحله بعد این است که سعی می کنیم کلمه را در جاهای مختلف جمله قرار دهیم و هربار متوجه می‌شویم که ساختار جمله به کلی به هم می‌ریزد. زمانی که بالاخره جای مناسبی برای این کلمه در جمله پیدا کردیم این جمله دیگر جمله قبلی نیست. آیا توانستم منظورم را بیان کنم؟

مثالی را که ذکر کردم می تواند ضمناً برای توضیح این مطلب به کار رود که چرا تئوری‌های فروید و لکان تا این حد برای درك شدن مشکل آفرینند. اگر ما در سمبولیکمان جای کافی برای آنها باز نکرده باشیم همچنان خارج از جمله باقی می‌مانند. جا باز کردن برای آنها مستلزم دستکاریهای مدام در بعد سمبولیك است که یك کار مستمر و طولانی است. به یك جمله در هر مرحله فقط می توان یك کلمه اضافه کرد نه بیشتر. همین واقعیت هم هست که موضوع روانکاوی کوتاه مدت یا کلاسهای فشرده در مورد روانکاوی را به کلی

---

1. position subjective (F)

منتفی می‌سازد. یکی از دلایلی که باعث قبول عامه نظریات نئوفرویدی شد همین مطلب است. آنها هیچ کلمه‌ای به جمله‌های قدیمی و فرسوده اضافه نمی‌کنند و هیچیك از باورهای سالخورده بشر را مورد مؤاخذه قرار نمی‌دهند.

«رُنه دُمال»[1] معتقد است که برای یك محاورهٔ واضح سه شرط لازم است: «گوینده‌ای که بداند چه می‌گوید، شنونده‌ای که بیدار باشد و زبانی که بین آنها مشترك باشد». اما او ادامه می‌دهد: «ولی عنصر چهارمی نیز در این میان ضروری است. این کافی نیست که زبانی که آنها با آن صحبت می‌کنند برای هر دوشان مفهوم باشد، می‌بایست که موضوع صحبت نیز یك محتوای واقعی داشته باشد، یعنی اینکه هر دو طرف دارای تجربه‌ای مشترك راجع به آن چیزی که درباره‌اش صحبت می‌شود باشند».

روزی لکان اعلام کرد: «من فقط برای روانکاوها صحبت می‌کنم». این یك روش لکانی برای تأکید بر موضوع تجربهٔ مشترك است. لکان فی‌الواقع اصلاً به خود زحمت نداده که حرف‌هایش را قابل درك کند و حتی هستند بسیاری که معتقدند او عمداً چنان نثر سنگینی به کار برده است که مطالبش عملاً غیرقابل درك هستند. این عقیده را من بدین‌گونه تصحیح می‌کنم که غیرقابل درك بودن لکان یا مشکل بودن درك او تا حدود زیادی به خاطر همین مسأله عدم وجود تجربه مشترك است. ضمناً تأکید می‌کنم که نثر لکان همگون با موضوع مورد بحث و فرهنگ عظیم اوست. موضوع مورد بحث لکان ناخودآگاه است و او برای آموزش آن از زبان ناخودآگاه و از روشهای ناخودآگاه استفاده می‌کند. درهمین جا لازم می‌دانم خاطرنشان کنم که نثر فروید نیز زیبایی و شیوایی خاص خود را داراست تا بدان حد که جایزه ادبی گوته را نصیب او کرد؛ برجسته‌ترین جایزه ادبی در ادبیات آلمانی.

وقتی فروید خصوصیات یك روانکاو را برمی‌شمرد ابتدا صحبت از «درستی و راست قامتی روانی»[2] می‌کند. که همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کرده‌ام این مقوله هیچ

1. René Daumal
2. réctitude psychique (F)

ربطی به موضوع نرمال بودن ندارد. درستی و راست قامتی روانی به معنای اصلاح و سرراست کردن رابطه با بُعد واقع است و با نرمال بودن که چیزی جز یك بالماسکه در بُعد تصویری نیست، فرسنگ‌ها فاصله دارد. بعد از آن فروید صحبت از نوعی «برتری» می‌کند و چنین می‌گوید: «برتری برای عمل کردن بر روی بیمار گاهی به عنوان یك مدل و گاهی به‌عنوان یك استاد». و این یعنی که روانکاو باید برای هدایت روند درمان قادر باشد مانورهای مختلفی را بر روی انتقال انجام دهد و جایگاههای مختلفی را اشغال کند. فروید در عین حال در نامه‌ای به «ل. آ. سالومه» می‌نویسد: «من برای کشفیاتم ارزش والایی قائلم نه برای خودم».

و ژك الن میلر می‌نویسد: «لکان یك خدایگان است نه یك فرزانه نه یك فیلسوف که خود را با نظم جهان سازگار می کنند. در او هیچگونه میانه‌روی، هیچگونه اعتدال و جایی برای خنثی بودن و بی‌تفاوت بودن نیست. خنثی بودن در روانکاوی، کرختی روانکاوانه کراهت مطلق است. خدایگان کسی است که از همسایه نمی‌ترسد، مجبور نیست مدام زیر چشمی چپ و راست خود را بپایدو در هر قدم به جلو و عقب لنگر بزند. خدایگان کسی است که از اشتیاق خود چشم‌پوشی نمی‌کند و خودش به تنهایی کاروانی است که می‌گذرد».

اصطلاحاتی همچون خدایگان و کاروانی که می گذرد شاید احتیاج به کمی توضیح داشته باشند. واژه خدایگان در اینجا از بحث «دیالکتیك خدایگان و بنده» هگل در کتاب «پدیده شناسی روح» گرفته شده و کاروانی که می گذرد اشاره‌ای است به کنایه‌ای که فروید به کار برده است: سگها پارس می کنند و کاروان می گذرد.

اما درمورد کسی که به چپ و راست نمی‌نگرد، لنگر نمی‌زند و از اشتیاق خود چشم‌پوشی نمی کند. این شخص درواقع هر نوع همانندسازی را پشت سر گذاشته است و تنها قطب نمایش برای حرکت به جلو «ابژه a» اش است، یعنی ابژه‌ای که اشتیاق از آن زاییده می‌شود.

قرار گرفتن در جایگاه خدایگان فرد را بسیار مستعد خیانت دیدن می کند. اما به قول ژك الن میلر خیانت دیدن چیزی از او نمی کاهد اما خائنین خود را از یك نمونه

محروم می کنند».

می‌بینید که صحبت بیشتر از یك نمونه است تا یك الگو. الگو آن چیزی است که ما در همانندسازی‌هایمان به کار می‌بریم. نمونه اما به آن معناست که می توان با صرف نظر کردن از هر گونه همانندسازی فقط از «ابژهٔ a» خود پیروی کرد.

به این ترتیب جایگاه خدایگان در نقطه مقابل جایگاه ارباب است.

عشق: ضرورتی برای ارتقاء ژوئی سانس تا دیالکتیك اشتیاق

لکان روزی گفت: «فروید مرا می‌نگرد». فروید همهٔ روانکاوان را می‌نگرد. اما چه کسی فروید را می‌نگریست؟ برای نایل شدن به هر هدف باید کسی آدم را بنگرد و این کس، کسی جز «بزرگ دیگری» نیست. لکان می‌گوید: «اشتیاق آدمی اشتیاق دیگری است» و پارسی‌زبانان می‌گویند: «بیستون را عشق کند و شهرتش فرهاد برد».

روانکاوی بنایی است که از اولین سنگ آن تا آخرینش بر عشق استوار است. در ابتدا عشق به روانکاو، بعد عشق به ناخودآگاه و عشق به کلمه، بعدها عشق به کار یا انتقال کار، کار روانکاوی، عشق به فروید، عشق به لکان، عشق به Ecole و مهم‌تر از همه عشق به دانش.

لکان معتقد است که در آخر روانکاوی نوعی به‌هم‌بافتگی اتفاق می‌افتد. اشتیاق ناخودآگاه سوژه با ژوئی سانسی که منحصر به اوست به هم متصل می‌شوند و این اتصال با حلقهٔ عشق صورت می‌گیرد. عشقی را که شخص در آخر روانکاوی می‌شناسد هرگز در عمرش تجربه نکرده است. این عشقی است که بر یك تصویر نارسی‌سیستی (خودشیفتگانه) متکی نیست، خارج از هرگونه همانندسازی و ورای فانتاسم است.

لکان در کتاب هشتم سمینارهایش که عنوان «انتقال»[1] را دارد می‌گوید: «... وقتی من

1. Le transfère

برای شما از والایش در راستای عشق زن صحبت می کردم آن دست نامرئی را که در دست داشتم نه دست افلاطون بود نه دست هیچ دانای دیگر، بلکه دست مارگریت دوناوار بود».

اما این زن، مارگریت دوناوار مگر چه می گوید؟ او در قرن شانزدهم می زیست و کتابی به نام «هپتامرون» نوشته که رساله‌ای کامل در مورد عشق است و از این نظر با کتاب «ضیافت» افلاطون رقابت می کند. مارگریت دوناوار در این کتاب طریقهٔ عشق ورزیدن را به زنان می آموزد و معتقد است برای اینکه یك زن بتواند با شرافت و افتخار عشق بورزد باید از خداوند کمك بخواهد زیرا «آنچه توسط پروردگار حراست می شود خوب حراست می شود».

توجه کنید که گره خوردن عشق با مقولهٔ شرافت و افتخار و با مقولهٔ خدا در آن یك تحوّل اساسی به وجود می آورد. عشق از بُعد تصویری به عنوان یك شیدایی[1] به بعد واقع منتقل شده و تبدیل به عشق ناممکن می گردد. عشق ناممکن عشق افلاطونی نیست که متکی بر یك ایده آل باشد. در عشق ناممکن سروکار ما با نوعی تکنیك به تعلیق در آوردن اشتیاق است. لکان می گوید: «عشق او را به آن تأخیری وا می دارد که بتواند ژوئی سانس بهتری را بیابد.» همان ژوئی سانسی را که لکان می گوید مطلقاً جنسیتی نیست، (La jouissance n´est precisément pas sexueé).

برگردیم به کلمهٔ سکسوالیته در واژه‌نامهٔ فروید. آیا با این توضیحاتی که داده شد می توانید معنای واقعی آن را حدس بزنید؟ سکسوالیته آن نیرویی است که از اعماق وجود آدمی، از سائق بر می خیزد و در جستجوی ارضای خود به سوی دنیای خارج پر می کشد و می گردد و می چرخد و می پوید و چون هیچ ابژه‌ای را در شأن خود نمی یابد چاره‌ای جز والایش ندارد و هر آنچه را که فرهنگ و مدنیت است بنا می نهد و باز می نالد و می موید و می گرید و اگر موفق به والایش نشد، سمپتوم تنها راه حل باقی مانده است.

فروید بارها گفته است که نوروتیك قادر به دوست داشتن نیست، قادر به عشق ورزیدن نیست، که بسیاری از آنها از برقرار کردن یك رابطهٔ رضایت بخش با جنس مخالف عاجزند. محض اطلاع آنهایی که ممکن است شك داشته باشند خاطرنشان می سازم که

---

1. passion

در انسان‌ها برقرار کردن یك رابطهٔ رضایت‌بخش با جنس مخالف احتیاج به یك فاکتور اضافی دارد که نامش عشق است، حتی اگر از نوع نارسی‌سیستی یا خودشیفتگانه‌اش باشد. در نتیجه این «رابطهٔ رضایت‌بخش» هیچ دخلی به جفتگیری ندارد.

گاهی وقت‌ها احساس می‌کنم که صحبت کردن از روانکاوی برای مخاطبین پارسی‌زبان بسیار ساده‌تر از مخاطبین غربی است. به این دلیل ساده که من هیچ قوم دیگری را نمی‌شناسم که در تاریخ و فرهنگش تا بدین حد در وادی عشق راه پیموده باشد. در این فرهنگ هر کسی که خواسته در دنیای شعر و ادب جایی برای خود باز کند چاره‌ای نداشته جز اینکه در وادی عشق قدم نهد. یا شاید برعکس چون در وادی عشق طی طریق کرده توانسته از خودنامی بجا بگذارد.

گفتم مخاطبین پارسی‌زبان و نه مخاطبین ایرانی زیرا که در ناخودآگاه فقط هویت زبانی وجود دارد و یا بهتر وجود زبانی[1]. به همین دلیل هم هست که وقتی قومی تصمیم به نابودی قوم دیگری می‌گیرد سعی در از بین بردن زبانش دارد. هستند ملت‌هایی که هیچگونه سرزمین رسمی ندارند اما چون زبان خاص خود را دارند پس وجود دارند.

معروف است زمانی که اسپانیائی‌ها درقرن نوزدهم مشغول تدوین قانون اساسی کشور خود بودند قانونگذاران سعی داشتند اسپانیایی بودن را تعریف کنند. آنها دور هم جمع شده مرتب تکرار می‌کردند: «اسپانیایی کسی است...» و بعد ساکت می‌ماندند و نمی‌توانستند جمله را ادامه بدهند. بالاخره کسی از آن میان این جمله را بدین گونه تمام کرد: «اسپانیایی کسی است که نمی‌تواند چیز دیگری باشد»!

ایرانی هم کسی است که نمی‌تواند چیز دیگری باشد.

در حیطهٔ روانکاوی از هر کجا که شروع کنیم به ناچار همیشه به عشق ختم خواهیم کرد. جای تعجبی هم نیست، علمی که از رؤیا آغاز کرد باید هم به عشق ختم کند. فکر می‌کنم خود فروید هم به این موضوع پی برده بود که به جای کلمهٔ عرفانی و شاعرانهٔ عشق، کلمهٔ تکنیکی‌تر و حرفه‌ای‌تر سکسوالیته را انتخاب کرد. بالاخره او می‌بایست، حداقل در

1. être du langage (F)

اوایل کار، قدری هم به فکر حساسیت‌های همقطارانش باشد که در آن روزها فقط کلمات ثقیل یونانی و لاتین را جدی می گرفتند. البته برای این کار دلیلی هم وجود داشته. پزشکان به کمك این کلمات ثقیل یونانی و لاتین قادر بودند در مقابل دیگران، بخصوص بیمارانشان، با یکدیگر صحبت کنند بدون اینکه دیگران از حرف‌های آنها چیزی دستگیرشان شود. علاوه بر آن، همان طور که هم‌اکنون اشاره کردم، در ناخودآگاه چیزی به نام هویت زبانی وجود دارد که اجازهٔ دست کم گرفته شدن را نمی‌دهد. این هم نوعی هویت زبانی برای پزشکان بوده که فروید نمی توانسته آن را نادیده بگیرد. اما با این همه فروید در بسیاری موارد برای نامیدن پیچیده‌ترین کشفیاتش از کلمات روزمرّه محاوره‌ای استفاده کرده است. مثلاً او برای نامیدن سه بخش عمده ساختار روانی از کلمات «من» «فرامن» و «آن» استفاده کرده (es - ubber ich - ich). کلمات نامأنوس ''ego'' ''super - ego'' و ''id'' نتیجه ترجمهٔ آثار فروید به زبان انگلیسی بوده و به نظر می‌رسد مرتکب آن ارنست جونز باشد که او هم یك پزشك بوده. لابد او فکر می کرد واژه‌های ''I''، ''super I'' و ''that'' نباید زیاد جدی به نظر برسند. در هر صورت این واژه‌ها به همین صورت محاوره‌ای خود به زبان فرانسه ترجمه شده‌اند.

ناگفته نماند که فروید از عشق نیز بسیار سخن گفته است و برای این کار هم از خود کلمهٔ عشق استفاده کرده است. در حقیقت او بارها اعلام کرده که واژه‌های عشق، سکسوالیته، erotisme و Eros را معادل یکدیگر به کار می برد. liebe فرویدی معنای عشق، اشتیاق و ژوئی سانس را در یك کلمه داراست. فروید در مورد عشق معتقد به اصل دوسوگرایی[1] است که در آن سائق‌های متضاد باعث می‌شوند که تراوشات عاطفی تبدیل به ماشین‌هایی با آنتروپی تصاعدی گردند. اما زمانی که او اعلام می‌دارد، عشق به همان اندازه قدمت دارد که لذت کشتن، لکان به ما نشان می‌دهد که دوسوگرایی به هیچوجه هم ردیف معکوس شدن نیست. او از همان نخستین سالهای تعالیمش تأکید می کند که موضوع بر سر دو سائق متضاد نیست بلکه موضوع این است که اصولاً دو نوع عشق وجود دارد. یکی

1. ambivalence

شیدایی در بعد تصویری که یك فاجعهٔ روانی واقعی است، یك کذب محض، عشقی که فرد آن را متحمل می‌شود. و نوع دوم Eros، عشق همچون هدیه‌ای در بعد سمبولیك، یك نوع شیدایی برای دسترسی به وجود دیگری. این دو نوع عشق دو سرنوشت متفاوت خواهند داشت. همچنان که اولی محکوم به زوال و یا بدتر از آن، محکوم به معکوس شدن است، دومی از لذت جاودانگی برخوردار است. این دو نوع عشق دو رابطهٔ متفاوت با زمان دارند، اولی فانی و دومی باقی است مگر اینکه البته اولی تبدیل به دومی شود.

شیدایی در بعد تصویری نوعی به دام افتادگی نارسی سیستی است. سقوط «ایده‌آل‌من»[1] به دنیای ابژه‌ها و به حد «من ایده‌آل»[2]. عمر این عشق بستگی به اقتصاد «ایده‌آل‌من» و «من ایده‌آل» دارد و رابطهٔ این دو در حراست از خود شیفتگی.

در مورد عشق نوع دوم، این نوع شیدایی که سوژه را در تمامیت وجودش نشانه می‌رود، لکان تکان دهنده است: «عشق ـ همچون نفرت ـ یك مشغولیت عمری بدون پایان است که فقط در یك نقطه توقف می کند؛ آنجایی که معشوق در خیانت به خود و در فریب دادن خویش زیادی پیش رفته باشد. این عشق زمانی متوقف می‌شود که دیگری از دغدغهٔ وجود منحرف شده باشد».

در نتیجه هر فردی در مقابل دو انتخاب قرار می گیرد: یا اینکه به مرگ تدریجی عشق رضایت دهد و یا اینکه وجود خود را در معرض دگردیسی‌های پی درپی قرار دهد و اجازه دهد داغهای متناوب که هر یك شاهدی بر چاکهای وجود هستند بر پیکرش نقش بندند. چاکهایی که در نتیجه تحمل کردن متناوب بدست آوردنها و از دست دادنها، تردیدها و یقین‌ها، شتافتن‌ها و روبر تافتن‌هاست. برای بوجود آمدن چنین عشقی هیچگونه نیازی به فراخوان وفاداری در بعد تصویری نیست بلکه نیاز به وجود چیزی در بعد واقع است: ژوئی‌سانسی که در وراء باشد.

با وارد شدن مقولهٔ ژوئی سانس در قلمرو عشق متوجه می‌شویم که عشق وارد بعد

1. ego - ideal
2. ideal - ego

جدیدی شده است که دیگر نه بعد تصویری است و نه بعد سمبولیك، بلکه در اینجا صحبت از عشق در بعد واقع است. شاید لازم باشد توضیحات بیشتری ارائه دهم. این توضیحات را از ژك الن میلر اقتباس می کنم.

برای لکان عشق عمدتاً در بعد تصویری است و در این وجه خود مبتنی بر خودشیفتگی است. در این نوع عشق این خود شخص است که در وجود دیگری دوست داشته می‌شود. این نوع عشق، همانند هر چه در بعد تصویری است، مبتنی بر دو سو گرایی است و در هر لحظه ضد خود را با خود به همراه دارد.

اما لکان به نوع دیگری از عشق معتقد است که آن عشق در بعد سمبولیك است، عشقی که عملکردش در بعد سمبولیك است و تظاهرات کلینیکی کاملاً بارزی را نیز دارد. لکان این نوع عشق را با واژه‌های «درخواست عشق» مشخص می کند و برای توصیف آن انگشت بر حقیقتی می گذارد که کمتر کسی به آن توجه دارد و آن این است که در نزد آدمیزاده بین نیاز و ارضای نیاز درخواست قرار گرفته است. و اینکه آنچه را که می توان دستگاه کلام و زبان نامید توسط نیاز به حرکت در می آید. اگر چه ممکن است این حرکت بسیار ناچیز و بسیار ابتدایی و حتی به سختی قابل شنیدن باشد. فقط با در نظر گرفتن حضور درخواست در میان نیاز و ارضای نیاز است که می توان چاره‌ای برای توضیح مقولات کامیابی و ناکامی یافت.

لکان در کتاب بیستم سمینارهایش به نام «هنوز»[1] می گوید: «تمام احتیاجات موجود متکلم، آلوده به واقعیتی است که همانا گرفتار بودن آنها در نوع دیگری از ارضاست». به زبان ساده‌تر می توان گفت که تمام احتیاجات موجود متکلّم، آلوده به این واقعیت است که این احتیاجات الزاماً باید از تقاضا بگذرند. یعنی تمام احتیاجات باید از دستگاه زبان بگذرند.

توجه به این واقعیت، که در عین سادگی تا قبل از لکان کمتر به آن توجه شده بود، ما را به واقعیت پیچیده‌تری سوق می دهد و آن اینکه تقاضا در وجود خود اعتلاء خود را به همراه دارد. تقاضا برای ارضای یك نیاز مجبور به اعتلاست زیرا که این درخواست به پاسخ

1. Encore

دیگری وابسته است. دیگریی که دارد. دیگریی که می‌تواند این نیاز را ارضا کند. بنابر این پاسخ این دیگری در وهلهٔ اول ارضای نیاز را به همراه دارد، اما در مرحلهٔ بعد خود نفس پاسخ است که اهمیت می‌یابد. در این مرحله نفس پاسخ دیگری ارضاء را به همراه می‌آورد، بدون هیچگونه ارتباطی با اهدای ماده‌ای که نیاز را ارضاء می‌کند.

بنابر این در این ماورای تقاضا، مادهٔ ارضاء کننده معنویت می‌یابد. این ماده دیگر آبی نیست که تشنگی را فرو می‌نشاند، مائده‌ای نیست که گرسنگی را تسکین می‌بخشد، بلکه ماده تبدیل به دال شده است، تبدیل به علامت شده است، علامت عشق. دالِ پاسخ را بخشیدن خود کامیابی به ارمغان می‌آورد.

لکان این چرخشی را که به خط مستقیم نیاز - درخواست - ارضای نیاز اضافه شده است درخواست عشق می‌نامد که در فراسوی داد و ستد یك شیء مادی است. لکان تأکید دارد که ارزش مادی آنچه رد و بدل می‌شود نیست که اهمیت دارد بلکه آنچه مهم است داد و ستد عشق است که به برکت احتیاج انجام می‌گیرد.

بنابر این می‌توان جمله لکان را به این نحو تغییر داد: «تمام احتیاجات موجود متکلّم آلوده به واقعیت گرفتار بودن آنها در درخواست عشق است». لکان بعدها مقولهٔ اشتیاق را نیز به مقولهٔ درخواست عشق اضافه می‌کند و به آن چنان ابعادی می‌بخشد که روانکاوی در هر گردش خود با آن مواجه می‌شود.

درخواست عشق یعنی رفتن به جستجوی چیزی ورای داشتن‌ها، ورای دارایی نزد دیگری. این یعنی رفتن به جستجوی وجود دیگری. یعنی عملکرد عشق در بعد سمبولیك. عشق در بعد سمبولیك. و حالا منطقاً باید از خود سؤال کنیم عشق در بعد واقع چه هست و چگونه است؟

برای لکان عشق در بُعد واقع زمانی مطرح می‌شود که او خود را در گیر آن چیزی می‌کند که فروید در مقابل آن خود را واپس کشیده بود یعنی این فرمان: «همسایه‌ات را همچون خودت دوست بدار». فروید در کتاب «ناخوشنودی در تمدن» مفصلاً به این فرمان می‌پردازد و گردن نهادن به آن را غیر ممکن می‌داند. اما لکان از خود سؤال می‌کند آیا می‌توان در وجود دیگری چیزی را ورای تصویر دوست داشت؟ و حتی آیا می‌توان در

وجود دیگری چیزی را ورای پاسخ او به عنوان بزرگ دیگری دوست داشت؟ آیا می توان در وجـود او ژوئی سـانس مـهلکش را دوست داشت؟ آیا می توان دیگری را در نفس ژوئی سانس اش دوست داشت؟

لکان نمی گوید که می توان دیگری را در نفس ژوئی سانس اش دوست داشت اما او می گوید شاید بعضی از مذهبیون و قدیسین در این راه گام برداشته اند. حرکت «آنژل دو فولی نیو» که می خواست نشان دهد می توان دیگری را در اوج نکبتش دوست داشت شاید در این راستاست. او آبی را که در آن پای جذامیان را شسته بود می نوشید.

در اینجا مجبوریم از خودسؤال کنیم که آیا این واقعاً عشق است که در وجود دیگری پس مانده‌اش را نشانه می‌رود؟ لکان می گوید وقتی می توانیم به علت روگردانی فروید از این فرمان پی ببریم که متوجه شویم این دوست داشتن در واقع معطوف به جایگاه ژوئی سانس دیگری است. و اینجاست که فروید می گوید: «نه نمی توان تا آنجا پیش رفت زیرا که این ژوئی‌سانس از همان نوعی است که در وجود خود من نیز هست و من آن را بخوبی می‌شناسم». لکان ادامه می‌دهد: «این شاید عشق واقعی باشد اما نمی توان تا آنجا پیش رفت و در هر صورت پیش رفتن در این راه احتمالاً بیشتر پیش رفتن در راه انحراف[1] است تا عشق».

وقتی که عشق با ژوئی‌سانس برخورد می کند خود را عقب می کشد، کم می آورد، و این یعنی نشان دادن حد و مرزهای عشق در بُعد واقع و در ارتباطش با ژوئی سانس.

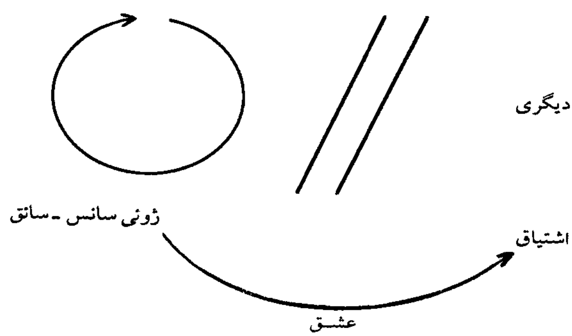
اما لکان در سمینار «هنوز» چشم‌انداز دیگری را در مقابل ما می گشاید که می توان آن را در این جمله خلاصه کرد: «عشق آن چیزی است که به ژوئی‌سانس اجازه می‌دهد تا حد اشتیاق متعالی گردد». عشق خود را ملزم به دوست داشتن ژوئی‌سانس نمی‌داند بلکه آن را تبدیل به ژوئی سانسی در وراء می کند.

لکان در این چشم‌انداز جدید از مقولهٔ سائق کمك می گیرد. او همچون فروید سائق را

1. perversion

خود شهوانی[1] می‌داند و معتقد است که سائق حلقه‌ای است که ابژه‌اش را در میان خود دارد و هیچ نیازی به یك ابژهٔ خارجی ندارد. برای همین هم هست که هر ابژه‌ای برای این کار مناسب است و این نشد دیگری کاملاً کارساز است. به این دلیل لازم است که بین ابژه‌ای که سائق از دنیای خارج به امانت می‌گیرد و ابژهٔ درونی سائق تفاوت زیادی قائل شد. همین امر است که لکان را وادار به ابداعات تئوریك خود در مورد «ابژهٔ a» می‌کند. از آنجایی که سائق خود شهوانی است و ابژهٔ خود را نیز به همراه دارد هیچ نیازی به دیگری ندارد. دیگری در سطح سائق وجود ندارد. و حالا این سؤال مطرح می‌شود که چگونه و در چه سطحی رابطه با دیگری برقرار می‌شود زیرا که بین سائق و دیگری یك جدایی ساختاری وجود دارد.

در اینجاست که عشق با عملکردی بی‌سابقه وارد میدان می‌شود. این عشقی است که در سطح سائق است و سائق را در ارتباط با دیگری قرار می‌دهد. بنابر این عشقی است در بُعد واقع. عشق باعث می‌شود که ژوئی سانس وارد دیالکتیك اشتیاق شود. این کار فقط موقعی امکان‌پذیر است که ژوئی سانس از تکروی دست بردارد، دچار کاستی شود تا خود را گرفتار دردسرهای اشتیاق نماید.



در سمینار «هنوز» لکان عشق را جانشین رابطهٔ جنسی که وجود ندارد می‌داند. رابطهٔ جنسی وجود ندارد زیرا که سائق خود شهوانی است. و در سمینار «**بازی نخوردگان سرگردانند**»[2] لکان می‌گوید که عشق در نتیجه ناممکن بودن رابطهٔ جنسی قدم به عالم

1. auto - erotic
2. Les non-dupes errent

هستی نهاده است. به این ترتیب عشق یك جایگزین است، یك پاسخ و یك راه‌حل برای چیزی ناممکن. این جایگزین در اثر ناممکن بودن رابطهٔ جنسی ممکن شده است، اما به‌صورت یك واقعهٔ ضمنی. عشق پاسخی به یك ضرورت یا یك تصمیم نیست. یك تصادف است و وجودش مدیون یك برخورد. روانکاوی نه تنها قادر است چیز جدیدی در مورد عشق مطرح کند بلکه از آن بالاتر می‌تواند چیز جدیدی در داخل عشق به‌وجود آورد.

گفتیم که عشق یك تصادف است و وجودش مدیون یك برخورد. همین مقولهٔ برخورد، مسأله معشوق یا زوج یا شریك[1] را به میان می‌کشد.

فروید می‌گوید انتخاب شریك در رابطه با «معادلات شخصی» صورت می‌گیرد. می‌توان گفت که این انتخاب در راستای نقاط مشخصه فانتاسم بنیادی است. به همان ترتیب که زوج آنالیست ـ آنالیزان به برکت انتقال به‌وجود آمده و سرپا می‌ماند، انتقالی که به گفته فروید یك عشق واقعی است و به گفته لکان محدود به ردپاهای اُدیپی هم نیست، رابطهٔ یك زوج هم اگرچه در بنیان اولیه خود تأثیرپذیر از همین ردپاهای اُدیپی است اما به برکت معمایی سرپا می‌ماند که چیزی جز معمای ژوئی سانس نیست. این یك میثاق ناخودآگاه است که در آن دو موجود شرط وجودی ژوئی‌سانس‌های خود را با هم همنوا می‌کنند. این قراردادی است که در بُعد واقع امضاء می‌شود و معمولاً بسیار عمیق‌تر و بسیار ریشه‌ای‌تر از قراردادهایی است که در بعد سمبولیك وجود دارد.

اما این میثاق در بعد واقع گاه آنچنان ابعاد هولناکی به‌خود می‌گیرد که تمام مرزهای ترسیم شده توسط اصل لذت را درهم می‌کوبد و به سراشیبی غریزهٔ مرگ در می‌غلتد. معمای ژوئی‌سانس ویژگی یك زوج را به صورت یك سمپتوم دو نفره به نمایش می‌گذارد.

فروید خاطرنشان می‌کند که بررسی زیر و بم‌های عشق عمدتاً توسط نویسندگان و شاعران انجام گرفته و علم با ناشیگری تمام فقط به گوشه‌های بسیار محدود از آن و آن هم به‌صورت بسیار جزئی پرداخته است. عشق فقط یك رابطهٔ اجتماعی بین دو موجود انسانی نیست، بلکه رابطه‌ای بین اشتیاق و ژوئی سانس است و آن دو را به‌هم گره می‌زند. عشق

1. partner

اجازه می‌دهد که شخص از ژوئی سانس خود شهوانی دست بکشد و در جستجوی ابژه‌ای در خارج خود بر آید.

به محض اینکه در صدد مطالعهٔ عشق بر می‌آئیم متوجه می‌شویم که شرایط عشق همان شرایط ژوئی سانس است. ژوئی سانس آن پارادو کسی است که هم بوجود آورندهٔ عشق است و هم نابود کنندهٔ رابطه. انتخاب معشوق یا ابژه بر مبنای دال انجام می‌گیرد اما پابرجایی یك زوج بر اساس ژوئی سانس است.

شاید بتوان گفت که در اصل اساساً دو نوع انتخاب ابژه وجود دارد؛ نوع اول کسی است که با «فالوس»[1] به عنوان دال پیوند می‌بندد و نوع دوم با خود ابژه. در حالی که در نوع اول ارضایی در محدودهٔ اصل لذت وجود دارد، در نوع دوم ویرانی غریزهٔ مرگ حکمفرماست. این دو نوع انتخاب شریك به هیچوجه در تضاد با یکدیگر نیستند و تجربه نشان می‌دهد که بکرات در یك زوج یکی تبدیل به دیگری می‌شود. اصطلاح «شریك سمپتوم»[2] ژك الن میلر بخوبی نشان می‌دهد که چگونه سمپتوم یك فرد با سمپتوم شریکش هم طنین می‌شود و سمپتومی را می‌سازد که زوج را پا برجا نگه می‌دارد و زندگی‌شان را تبدیل به یك محکومیت ارضاء کننده می‌کند.

با این وصف می‌توان تصور کرد که روانکاوی همان‌طور که قادر است مسئول تولد عشق باشد به‌همان نسبت مسئول وقوع بسیاری از طلاق‌هاست. زیرا که نامتعادل کردن و کمرنگ نمودن سمپتوم یکی از طرفین می‌تواند سمپتوم دو نفرهٔ زوج را متلاشی ساخته و زندگی‌شان را از کشیدن بار یك محکومیت ارضا کننده رهایی بخشد.

نکته‌ای را که باید بر آن تأکید کرد این است که یك مرد قادر نخواهد بود زنی را به‌عنوان معشوق خود دوست بدارد مگر اینکه این زن جایگزین ابژه‌ای باشد که مرد از طریق آن بتواند قسمتی از ژوئی سانس خود را که در اثر «کاستراسیون»[3] (اختگی) سمبولیك از دست داده است دوباره به‌دست آورد. به گفتهٔ لکان: «باید زن جانشین «ابژهٔ a»

1. phallus
2. partenaire-symptôme (F)
3. castration

گردد تا مرد به او اشتیاق بورزد». اینجاست که بار دیگر مسأله اشتیاق مطرح می گردد. بدون وجود اشتیاق عشق غیرممکن است حتی اگر ژوئی سانس وجود داشته باشد. ژوئی‌سانس بدون اشتیاق مسئول تداوم بسیاری از رابطه‌هاست، اما رابطه‌ای با رنگ و بوی نفرت و بیزاری.

مسأله دیگری را که می‌بایست بر آن تأکید کنم این است که در مورد زنان عشق جایگاه رفیعی را در بوجود آوردن خود ژوئی سانس بازی می کند. ژوئی سانس زن نه بر اساس سائق بلکه بر اساس عشق است. تظاهرات خارجی این واقعیت به‌صورت درخواستی مصرانه برای عشق از طرف زنان بروز می کند.

ژوئی سانس: «ماورای اصل لذت»

در سال ۱۹۱۱ فروید در مقالهٔ «تعاریفی در ارتباط با دو اصل عملکرد روانی» مرحله‌ای را فرض می کند که در آن فعالیت روانی را فقط «اصل لذت» هدایت می کند. این اصل بر قانون جاذبه و دافعه استوار است. یعنی اینکه فعالیت روانی از هر آنچه ممکن است رنج آور باشد خود را کنار می کشد و به سمت آنچه که لذت بخش است جذب می‌شود. در این مرحله فرد چندان به مقولهٔ واقعیت وقعی نمی‌نهد و از آنچه که واقعی است و از آنچه که وهم است به یك نسبت کامیاب می‌شود.

فروید معتقد است که بعداً اصل دیگری پدیدار می گردد که عملکرد آن جدا کردن واقعیت از توهم است، حتی اگر این واقعیت ناخوشایند باشد. در هر صورت فرد قبل از هر چیز نیاز دارد در این دنیا زنده بماند و برای این کار بایستی به قوانین حاکم بر آن تن در دهد، حتی اگر این قوانین برایش ناخوشایند باشند. و حالا این «اصل واقعیت» است که جایگزین اصل لذت می‌شود و در اثر آن فرد یاد می گیرد که کار کند، صبر کند، محاسبه کند، تحمل کند، در یك کلام عاقل شود.

اما اصل واقعیت به هیچوجه در تضاد با اصل لذت نیست. در اینجا هم هدف بدست آوردن لذت است. منتها در اینجا بهترین راه کوتاهترین راه نیست.

چند سال بعد، یعنی در سال ۱۹۲۰، تئوری روانکاوی به نقطه‌ای از بسط خود

می‌رسد که مجبور می گردد درست عکس آنچه را که در سال ۱۹۱۱ عنوان کرده بود بپذیرد: این واقعیت که ناخودآگاه از اصل لذت پیروی نمی کند، که در راستای یك تعادل نیست، بلکه یك بهم‌ریختگی ساختاری است. ناخودآگاه نه به صورت لذّت بلکه به صورت رنج تجلّی می کند. در کتاب «ماورای اصل لذّت» فروید از اجبار به تکرار صحبت می کند که تنشی پابرجاست. ناخودآگاه درهموستاز لذت قابل گنجیدن نیست.

تفاوت آشکاری است بین احساس لذت در سطح «من» که آگاهانه است و آنچه ناخودآگاه را خرسند می کند. آنچه سوژه را در سطح ناخودآگاه خرسند می کند به احتمال زیاد با احساس ناخوشایند بودن در سطح «من» همراه است. با این تعریف شکاف بین خودآگاه و ناخودآگاه بارزتر می‌شود. درد و رنجی را که نوروتیك‌ها حس می کنند با این ترتیب لذتی است در سطح ناخودآگاهشان. فروید در تبصره‌ای که چند سال بعد به این کتاب اضافه می کند متذکر می‌شود که خوشایند و ناخوشایند بودن در هر صورت احساسهای خودآگاه بوده و در ارتباط با «من» هستند و در نتیجه واژه‌هایی نامناسب برای ناخودآگاه محسوب می‌شوند. لکان با استناد به همین مطلب مقولهٔ ژوئی‌سانس را به عنوان یکی از عمده‌ترین مقولات روانکاوی مطرح می کند.

صحبت از رضایت‌مندی در سطح ناخودآگاه کلّ مقولهٔ رضایت‌مندی را به هم می‌ریزد. «وقتی تو رنج می‌بری شاید همان وقتی است که تو بیش از همه لذت می‌بری» و این بدان معناست که «تو نمی‌دانی چه وقت لذت می‌بری». لکان می گوید: «ژوئی سانس لحظه‌ای است که نمی‌توانم بگویم». نه اینکه از شدت لذت زبانم بند آمده باشد بلکه نمی‌توانم آن را تعریف کنم. خوشی‌ام را می‌توانم تعریف کنم ولی ژوئی سانس‌ام را ابداً.

ژرار میلر می گوید: «شاید ژوئی سانس به دهشت نزدیکتر از هر چیز دیگر باشد. دهشتی را که فروید در چشمان «موش مرد»، زمانی که او از فانتاسمش صحبت می کرد، دید».

آدمیزاده می‌تواند خوشی و ناخوشی‌اش را تعریف کند با اینهمه هیچ یقینی به آنها ندارد، حال آنکه ژوئی سانس‌اش برایش یك یقین است، در حالی که نمی‌تواند آن را تعریف کند.

ژوئی سانس همیشه با گرفتاری همراه است و این آن اجباری است که سدّ راه خوشبختی و سعادت است. آنچه را لکان دانش ناخودآگاه می‌نامد همین گرفتاری‌های ژوئی سانس است. سوژه در حرکت به سوی ژوئی سانس‌اش ناگزیر به رویارویی با درد و رنج است و این همان چیزی است که موجب واپس‌زنی می‌شود. سوژه از ارضاء کردن سائق‌هایش چشم می‌پوشد و همین چشم‌پوشی‌ها تاریخچه او می‌گردد. اما همان طور که فروید و لکان هر دو می‌گویند «واپس زده همیشه باز می‌گردد». ژوئی سانس برمی‌گردد اما با چهره‌ای دیگر، با چهرهٔ سمپتوم. سمپتوم فقط یکی از جانشین‌های ژوئی سانس است. رمزگشایی سمپتوم، یافتن معنای آن، یعنی یافتن ژوئی سانسی که در آن مکتوم است و سوژه از آن بی‌خبر.

برای فروید فرهنگ و تمدن بزرگترین مانع بر سر راه لذت بی‌حد و حصر است و برای لکان چیره‌شدن بعد سمبولیك بر انسان بزرگترین مانع بر سر راه ژوئی سانس است. کاستراسیون سمبولیك سوژه را از قسمت بزرگی از ژوئی سانس‌اش محروم می‌کند. فقط قسمت کوچکی از آن می‌تواند از این کاستراسیون عبور کند که لکان آن را «لذت افزوده»[1] می‌نامد و بر اساس «ارزش افزوده» مارکس تعریف می‌کند. پی گرفتن لذت افزوده در اقتصاد روانی همان قدر مشکل است که ردیابی ارزش افزوده در اقتصاد سرمایه‌داری.

لکان دیدگاه فروید را در مورد «لیبیدو» معکوس می‌کند و به آن از وجه کاستراسیون نظر می‌اندازد. در این حال لیبیدو به صورت یك کمبود تعریف می‌شود. لکان در عین حال ژوئی سانس را به صورت یك ماده، یك «سوبستانس»[2] (جوهر) تعریف می‌کند و آن را در تضاد با این کمبود قرار می‌دهد، در تضاد بااشتیاقی که این کمبود را به نمایش می‌گذارد.

لکان تأکید دارد که ما نه با ژوئی سانس بلکه با پس‌ماندهٔ آن است که سر و کار داریم. پس‌مانده‌ای که از بُعد سمبولیك گذشته است. و این آن لذت افزوده است که مطلقاً جنسیتی نیست و درّهٔ عمیقی آن را از ژوئی‌سانس جنسی جدا می‌کند. به خاطر همین است که رابطهٔ

1. plus-de-jouir (F)
2. substance (F)

جنسی وجود ندارد. آنچه باقی می‌ماند عشق است که می‌تواند جایگزین رابطهٔ جنسیی بشود که وجود ندارد. مواجه شدن با ژوئی‌سانس خالص بدون میانجی گری بعد سمبولیك آن چیزی است که در پسیکوز اتفاق می‌افتد.

آنچه را فروید تحت نام کاستراسیون یا اختگی تعریف کرده است همین تخلیه ژوئی‌سانس است. فقط تکه‌هایی از ژوئی‌سانس روی قسمت‌هایی از تن باقی می‌مانند که او آنها را «مناطق شهوت‌زا» نامید. اگر لکان کلمهٔ لذت افزوده را به کار می‌برد به خاطر این است که نوعی دادوستد کالا وجود دارد: دال در مقابل ژوئی سانس. وقتی که ژوئی‌سانس اخته شد آنچه که باقی می‌ماند اشتیاق است. اشتیاقی که به طرز والایی انسانی است و سوژه را از ژوئی‌سانس مهلك محافظت می کند.

هیچ چیز آزادی در تداعی آزاد نیست

همان طور که قبلاً هم اشاره کرده‌ام فروید این شهامت را از خود نشان داد که هر آنچه را که بشر تا به آن روز سرسری گرفته بود جدی بگیرد. او نه تنها رؤیا را، لغزش زبانی و رفتاری را، شوخی و لطیفه و مقولهٔ عشق را جدی گرفت بلکه ورّاجی‌های بیماران هیستریکش را نیز جدی گرفت.

حرف که تقریباً در تمام فرهنگ‌ها بادهوا محسوب می‌شود اساس کار فروید قرار گرفت. در روند یك روانکاوی فقط حرف زده می‌شود، فقط و فقط. با این همه در اثر همین حرف زدن جسم و روح بیمار تسکین می‌یابد و سمپتوم‌ها تخفیف پیدا می‌کنند. این نکته‌ای است که خود بیماران را بیشتر از همه متعجب می‌کند. آنها اغلب با ساده‌دلی تمام می‌گویند: «شما که کاری نکردید ولی من حالم خیلی بهتر شده»! و در ذهن خود به دنبال توضیحی برای این پدیده می‌گردند و معمولاً این تسکین را به عوامل خارج از روند روانکاوی نسبت می‌دهند.

اگر سمپتوم در اثر حرف زدن تخفیف می‌یابد باید این طور نتیجه‌گیری کرد که سمپتوم باید در ذات خود با کلام و کلمه ارتباطی داشته باشد. روانکاوی نه اولین و نه تنها پراتیکی است که بر اساس کلمه است. خطیب، واعظ، روحانی، سیاستمدار، مبلّغ، شمن[1]

1. shaman

(جادوگر قبیله) و معبّر، فقط نمونه‌هایی از این عملکرد براساس کلمه هستند. اما در روانکاوی این پراتیك بر محور خاصی استوار است و قاعدهٔ خاص خود را دارد. این قاعده «تداعی آزاد»[1] مشهور را به آنالیزان تکلیف می کند و مسئولیت «تعبیر»[2] را به عهدهٔ آنالیست وا می گذارد. محور «تداعی آزاد ـ تعبیر» رکن روانکاوی و رکن منحصر بفرد آن است. تکلیف کردن تداعی آزاد خود یك پارادوکس است. جمله‌ای که در آن تکلیف و آزادی در کنار هم قرار می گیرند. اما روانکاوی از این پارادوکس‌ها زیاد دارد. آنچه حائز اهمیت است این است که در این تداعی آزاد هیچ چیز آزادی وجود ندارد، همانطور که در سوژهٔ انسانی هیچ چیز آزادی وجود ندارد.

تداعی آزاد فقط از اصول حاکم بر محاورات انسانها آزاد است و گرنه خود عمیقاً در بند تلاطمات ناخودآگاه است و به وسیله آنها هدایت می شود.

آزاد بودن از اصول حاکم بر محاورات بین انسانها آن کلامی را به وجود می آورد که می توان به زبان ساده آن را «پرت و پلا» توصیف کرد.

از آنالیزان خواسته می‌شود، هر آنچه را به ذهنش می‌رسد بیان کند و اجازه دهد هیچگونه ارتباط منطقی بین قسمت‌های مختلف صحبتش وجود نداشته باشد. موضوعاتی را که بی‌اهمیت تلقی می کند مطرح کرده و افکاری را که باعث شرمندگی‌اش می‌شود به‌زبان آورد. خلاصه پرت و پلا بگوید. زیرا روانکاو با همین پرت‌وپلاها کار دارد نه با سانسور کلامی که سوژه‌های انسانی برخود روا می‌دارند تا بتوانند با یکدیگر در یك صلح و آرامش نسبی زندگی کنند و همدیگر را نَدَرند.

در یك کلام: آزادی اجباری کلام. زیرا که روانکاوی شونده به اجبار تن به این آزادی می‌دهد. پرت و پلا گفتن چندان هم آسان نیست و پرت‌وپلا گفتن محض بکلّی غیرممکن است. صرف‌نظر از آنچه به‌طور معمول و مرسوم به کلام لجام می‌زند یعنی شرم و حیا، خود پدیده انتقال نیز نوع دیگری از لجام را به وجود می آورد. آنالیزان

1. free association
2. interpretation

می‌خواهد که در نظر روانکاوش دوست داشتنی باشد، مهم جلوه کند، بی‌نزاکت به نظر نرسد...

از طرف دیگر آنالیزان بزودی و با حیرت تمام متوجه می‌شود که کلامش مدام در همان شیارهای قبلی جاری است و مدام همان حرفها را تکرار می‌کند. این تکراری که بدترین اجبار است و در تضاد آشکار با هر نوع آزادی. با این همه در این اجبار به تکرار او هر بار بیشتر از آنچه که می‌خواهد یا می‌داند به زبان می‌آورد و وقتی به کمك روانکاو متوجه می‌شود چه گفته است شگفتی و سردرگمی او را فرا می‌گیرد. اجبار به تکرار آنچنان محکومیتی است که آنالیزان خلاصی از آن را در به زبان آوردن کلام آخر می‌داند. کلام آخری که مدام از او می‌گریزد و او هرگز نمی‌تواند آن را به چنگ آورد.

در این تعقیب و گریز بی‌امان، آنالیزان مدام در حال نوسان بین دو قطب متضاد است. از یك طرف اجبار به گفتن، گفتن آن چیزی که با تمام وجود آرزوی گفتنش را دارد، و از طرف دیگر ناممکن گفتن، ناممکن تمام گفتن. در تداعی آزاد حقیقت را نگفتن غیرممکن است. دروغ و نیرنگ هم به سمت حقیقت جریان دارند. در اینجا حقیقت را نگفتن غیرممکن است و تمام حقیقت را گفتن نیز غیرممکن. این آن باریکه تنگه‌ای است که تمام راز روانکاوی در آن جاری است.

کشف فروید همین است. تمام این پرت‌وپلاها مکاشفه‌ای است که همه چیز را متحوّل می‌کند. آنچه زائر کلام را در این مکاشفه هدایت می‌کند اشتیاق ناخودآگاه است. همان اشتیاقی که خالق تمام رؤیاهای ماست و به قول فروید همیشه حاضر است و همیشه همان، پا برجا و غیرقابل تخریب. اشتیاقی که نیّتی مبهم را از خلال کلمات سوژه به نمایش می‌گذارد.

به گفته «کولت سولر» این حضوری که بیشتر از خود من خود من است و بر خود من ناشناس، که زبان مرا می‌لغزاند و اعمال مرا می‌چرخاند، که زندگی مرا گرفتار تکرار همان مکررات می‌کند، که رؤیاهایم را پر کرده و سرنوشتم را رقم می‌زند، چیست این حضور؟ این همان سؤال آنالیزان است. در ورای سمپتوم‌هایش که بی‌صبرانه درصدد مداوای آنهاست او به دنبال جواب این سؤال است. به دنبال دستیابی به این دیگری که خود

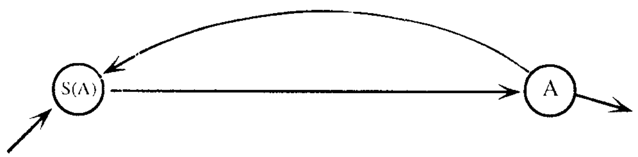
اوست. او می‌خواهد بداند که کیست؟ درخواست برای دانستن. به همین دلیل لکان محور انتقال را بر مبنای «کسی که فرض می‌شود بداند» قرار می‌دهد. حل این معضل فقط از طریق کلام امکان‌پذیر است. کلام آنالیتیك یعنی کلامی که در معرض تعبیر قرار گرفته و تعبیر خود وابسته به چیز دیگری است که همان قوانین زبان باشد. بدون این قوانین هیچ نوع کلام واقعی میسّر نیست، اگرچه تفهیم مقصود وجود خواهد داشت، همچنان که در دنیای حیوانات هست. همین قوانین هستند که سرنوشت حقیقت را رقم می‌زنند و این آن نکته‌ای است که بسیاری از درك آن عاجزند. حقیقتی که آنالیزان فقط قسمتی از آن را اظهار می‌دارد و آنالیست آن را برایش کامل می کند. این حقیقت به برکت تعبیر به منصه ظهور می‌رسد. تعبیری که از قوانین رمزگشایی فرویدی تبعیت می کند. حقیقتی که چیزی جز حقیقت اشتیاق نیست. فروید از همان ابتدا اعلام کرد که رؤیا چیزی جز به تحقق رسیدن خیالی یك اشتیاق نیست و هیچگاه هم از این گفته خود عدول نکرد.

مکاشفه سوژه بدون وجود بزرگ دیگری امکان‌پذیر نیست، این بزرگ دیگری که هم مخاطب است و هم شاهد، و به محض اینکه کلام خود را درو جه حقیقت نمایان کند وجودش ضروری است. دراین صورت کلام آن پارادو کسی است که در آن «سوژه پیام خود را از دیگری به صورت بازتاب دریافت می‌دارد». این راز ورمزی است که براساس ویژگی‌های خاص خود دال است در ارتباطش با مدلول. این همان نکته ای است که باعث می‌شود سرنوشت جملهٔ من درجای دیگری رقم بخورد. درمورد بذله این نکته بخوبی مشخص است زیرا که این خندهٔ مخاطب من است که جمله مرا به صورت بذله و مزاح در می آورد. این خندهٔ اوست که رأی نهایی را صادر می کند.

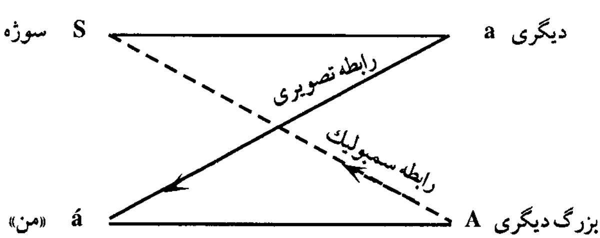
لکان در یك گراف یا طرح که به «طرح اشتیاق[1]» مشهور است،این مطلب را به این صورت نشان داده است که در قسمت فوقانی طرح دوبردار هستند که درجهت معکوس یکدیگر حرکت می کنند. یکی از سوژه به سمت بزرگ دیگری (A) می‌رود که زنجیرهٔ

1. graphe du désir (F)

دال‌های خطاب را تشکیل می‌دهد و دومی از بزرگ دیگری به سمت سوژه است به نام مدلول بزرگ دیگری[1] S(A) و قدر قدرتی مخاطب را در بهم آوردن پیام سوژه نشان می‌دهد.



رابطه روانکاو و روانکاوی شونده در همین ساختار جای می گیرد و به قول لکان روانکاو در این رابطه با توان مضاعف عمل می کند. روانکاوی شونده او را در جایگاه بزرگ دیگری قرار می‌دهد و او در صورتی می تواند از این جایگاه پیام آنالیزان را به صورت باز تاب به خودش ارجاع کند که با «من» خود وارد این رابطه نشده باشد. رابطهٔ «من» با «من» (a-´a) رابطه‌ای است در بعد تصویری و حال آنکه رابطهٔ سوژه با بزرگ دیگری (S-A) رابطه‌ای است در بعد سمبولیك.



توجه کنید که لکان «من» را با علامت á مشخص می کند که نشانهٔ آن است که «من» مشتقی از دیگری[2] (a) است، دیگری کوچك، دیگران، خیل عظیم دیگران.
جایگاه بزرگ دیگری که آنالیزان آن را به آنالیست تقدیم می‌دارد می تواند جایگاه ارباب نیز باشد و روانکاو با لغزش مختصری ممکن است جایگاه روانکاوی را ترك کرده و

1. signifié de l'Autre (F)
2. autre

به جایگاه ارباب نقل مکان کند. حرکت فروید از هیپنوتیزم به سمت تداعی آزاد معرف حرکتی در جهت مخالف این لغزش است. فروید جایگاه ارباب مآبانه و قدر قدرتی شارکو[1] و برنهایم[2] را ترك می کند زیرا اقدام از این جایگاه را نادیده گرفتن شأن انسانی بیماران تلقی می کند. او نمی خواهد آن اربابی باشد که برای خوب زیستن(well - being) بیمارانش تصمیم می گیرد. عمل او در یك کلام یك عمل اخلاقی است، زیرا به اشتیاق ناخودآگاه اجازهٔ جلوه کردن می دهد. او به دنبال معنای وجود است که از خلال کلمات به بیرون تراوش می کند. در اینجا ما واقعاً با معنای اپیستمیك[3] سروکار داریم. معنایی که هیچ ربطی به خوب زیستن ارباب ندارد.

با فاصله گرفتن از جایگاه ارباب فروید اجازه می‌دهد که ارباب واقعی تجلی یابد. این ارباب واقعی کسی یا چیزی جز ناخودآگاه سوژه نیست. ناخودآگاه مثل هر آنچه حرف می‌زند نیاز دارد به آن گوش فرا داده شود. باز و بسته شدن ناخودآگاه در گروی این گوشِ فرا داده شده است که چیزی جز اشتیاق روانکاو نیست. یك گوشِ آزاد شده ازبند پیشداوری‌ها، پیش دانسته‌ها، عقاید ونظرات، گوشی است که به حرکت خالص دالها حساس است.

در آنچه شنیده می‌شود معمولاً چیز دیگری ورای آنچه نیت گوینده بوده است شنیده می‌شود و این واقعیت مبنای هر نوع تعبیر است، چه تعبیر خواب گزاران سنتی و چه تعبیر پارانویاك. منتها تعبیر فرویدی از یك سری قوانین خاص تبعیت می کند که گفتیم همان قوانین زبان است. فروید بارها و بارها تأکید کرده است که رؤیاهای بیمار باید در معرض تداعی آزاد او بر روی محتوای آنها قرار بگیرند تا قابل تعبیر شوند. این همان چیزی است که تعبیر فرویدی رؤیا را از تعبیر خواب گزاران سنتی تفکیك می کند. تداعی آزادی که بر روی محتوای رؤیا انجام می گیرد قوانین خاص حاکم بر استعاره و مجاز را حاکم بر محتوای رؤیا می سازد.

1. Charcot
2. Bernheim
3. epistemic

فروید در کتاب «تعبیر رؤیا» خاطر نشان می کند که تعبیر سنتی رؤیا بر دو روش استوار است. یکی روشی است که در آن خوابگزار با استفاده از شهود[1] خود کل محتوای رؤیا یا عناصری از آن را جایگزین می کند و بدین ترتیب معنایی را برای رؤیا پیدا می کند. و دیگری روشی است که در آن خوابگزار با استفاده از یك سری کدها یا سمبل های از قبل تعیین شده این جابجایی را انجام می دهد. در این مورد یك کلید برای حل معما وجود دارد. مثلاً عزا به معنای عروسی است و نامه به معنای آزردگی و به همین منوال، تا آنجا که می تواند هر سمبول را با سمبول دیگری جایگزین کرده تا بالاخره متن جدیدی پیدا شده و رؤیا تعبیر شود.

تعبیر فرویدی نه بر مبنای شهود است و نه بر مبنای خواندن یك تعداد علایم و تصاویر در ته فنجان قهوه، بلکه همان طور که خود او می گوید دنبال کردن «کار رؤیا»[2] است که بر اساس تراکم[3] و جابجایی[4] است. تراکم همان عملی است که موجد متونیمی[5] یا مجاز است و جابجایی مولد متافور[6] یا استعاره است. این وجود استعاره و مجاز است که باعث می شود هر جمله‌ای حتی عینی ترین آن همیشه معنای دیگری را در خود مستتر داشته باشد. هر جمله‌ای همیشه علاوه بر آنچه مدنظر گوینده است چیز دیگری را می گوید که خود گوینده به هیچوجه به آن اشعار ندارد. همین ابهام موجود در هر گفته‌ای از موجود انسانی یك سوژه چاك خورده می سازد. سوژه‌ای دو پاره شده بین آنچه بر زبان آورده و آنچه واقعاً گفته است، بین گفته[7] و گفتن[8].

قرائت فرویدی ناخودآگاه یك قرائت کلمه به کلمه است، نه قرائتی مبتنی بر شهود. کاتب ناخودآگاه، همچون کاتب کتب مقدس، هیچگاه عقیده و نظر خود را دنبال نمی کند، بلکه فقط کلمه را با تمام وزن آن و در جایگاه خاص آن و در تسلسل آنها به دنبال یکدیگر پی می گیرد.

---

1. intuition
2. dream work
3. condensation
4. displacement
5. metonymy
6. metaphor
7. énoncé (F)
8. énonciation (F)

یکی از اصلی ترین ویژگی های دال این است که فقط زمانی معنا پیدا می کند که در ارتباط با دال دیگری قرار گیرد. این معنایی است که از دیگری می آید، از دال دیگری.

در واقع همین منطق و همین ساختار است که سوژه را به آستانه روانکاوی هدایت کرده است، یعنی همان جملهٔ مشهور لکان: «یك دال سوژه را نزد دال دیگری معرفی می کند». سمپتوم سوژه وحتی خود او برای شخص خودش دالی است که او معنایش را نمی‌داند و امیدوار است که دیگری این معنا را به اوبدهد. دیگریی را که او در جایگاه «کسی که فرض می‌شود بداند» قرار می دهد.

«کسی که فرض می‌شود بداند» این را می‌داند که چگونه دال دیگری را به میان بکشد تا دال اولی معنایی پیدا کند. آنالیزان در ورای درخواستش برای بهبود، در جستجوی خویشتن خویش است و برای این کار در داخل انتقال، خود را به روانکاو وامی گذارد. این هم یك پارادوکس دیگر روانکاوی است که در آن جستجو برای خویشتن خویش از طریق از خودبیگانگی عشق میسر می گردد. کاری که آنالیزان می کند در یك کلام این است:«تو به دالی که مرا به نمایش می گذارد معنا بده» و یا به زبان ساده‌تر: «توبه وجود من معنا بده».

اما این وجه غیر قابل تقلیل حقیقت فقط یك طرف قضیه است و این کار وجه دیگری نیز دارد که همانا به دور خود چرخیدن و درغلتیدن در همان شیارهاست. ذکر گرفتن تمام نشدنی در قلب خود چیزی را جای می‌دهد و مدام به سمت آن معطوف می گردد. رشته کلام مطلقاً مرکز گریز نیست بلکه مرکز ثقل و نقطهٔ ماندی دارد. آنالیزان همیشه همان حرفها را تکرار می کند منتها با کمی تغییر در جملات. فروید معتقد بود که تمام رؤیاهای حین یك روانکاوی و حتی تمام «تراوشات ناخودآگاه» همیشه به یك هسته ساکن منتهی می‌شوند.

مسأله اینجاست که مقولهٔ دال نمی‌تواند جوابگوی این واقعیت باشد، واقعیت جاذبهٔ مرکزی کلام سوژه. چیز دیگری در فاصلهٔ دال‌ها به کمین نشسته است، چیزی در بعد واقع.

همه چیز مطمئناً از طریق زبان می گذرد اما همه چیز دال نیست. برای فروید این

هسته ساکن همان فانتاسم[1] است که در تداوم خود به سائق‌ها و به ژوئی سانس تن قوام می‌بخشد. لکان آن را ابژهٔ فانتاسم می‌نامد و در فرمولهایش به صورت a می‌نویسد. همین ابژهٔ a است که مسئول آزاد نبودن تداعی هاست، که مسئول مرکز گرا بودن حرفهای سوژه است، که تبلور هستی اوست و هدف غایی روانکاوی را تشکیل می‌دهد. موقعی که آنالیزان در گفتار خود با حجم ثقیل اشتیاق ملاقات کند، راه خروج را نیز می‌یابد. دخالت روانکاو در تسلسل گفته‌های آنالیزان با هدف فعال کردن مسأله اشتیاق انجام می‌گیرد. فقط در صورتی که این مسأله جایگزین معمای اولیه سوژه گردد پاسخ نهایی که هستی سوژه را به او بازمی‌گرداند پیدا می‌شود. پاسخ نهایی پاسخ دال نیست بلکه پاسخ بُعد واقع است. این فانتاسم است که به مسأله اشتیاق و ابژهٔ آن پاسخ می‌دهد.

ابژه فانتاسم که موجد اشتیاق است یك دال نیست بلکه تماماً واقع است و لذت افزوده نام دارد. همین ابژه a است که در داخل انتقال عمل می‌کند، روند روانکاوی را هدایت کرده و سرنوشت آن را رقم می‌زند. همین ابژه است که در داخل انتقال شقاق سوژه را مسدود می‌کند و حال آنکه روانکاو درصدد باز کردن ناخودآگاه است. همین ابژه است که در داخل سمپتوم مسئول لذت افزودهٔ آنست، که صامت است و در مقابل اثرات درمانی کلام مقاومت نشان می‌دهد. وبالاخره همین ابژه است که «روانکاوی پایان یافته» را تحقق می‌بخشد و این آن چیزی است که بعد از عبور از میان فانتاسم به وقوع خواهد پیوست.

1. fantasme (F)

فانتاسم: «روانکاوی پایان یافته و روانکاوی پایان ناپذیر»

کلمات جاری در روانکاوی متعلق به قبل از فروید هستند. ناخودآگاه، تعبیر، سائق، واپس‌زنی و دهها واژهٔ دیگر. منتها فروید معنای این کلمات را کاملاً دگرگون کرده است. و دقیقاً از همین جا می‌توان حضور و گسترش روانکاوی را سنجید.

فانتاسم هم از جمله این کلمات است. این واژه از سال ۱۸۳۶ در روانپزشکی متداول شد و در آنجا معادل توهم به کار می‌رفت. اما در روانکاوی فانتاسم معنایی بکلی متفاوت دارد.

لکان فانتاسم را جزو مقولات بنیادی روانکاوی به حساب نمی‌آورد و در کتاب یازدهم سمینارهایش تحت عنوان «چهار مقوله بنیادی روانکاوی»[1] این چهار مقوله را ناخودآگاه، سائق، انتقال و تکرار می‌داند. فانتاسم جزو مقولات بنیادی محسوب نمی‌شود زیرا که فروید ناخودآگاه را زیربنای روانکاوی می‌داند و راه دسترسی به آن را از طریق «تراوشات ناخودآگاه» شامل رؤیا، لغزش زبانی و رفتاری، بذله‌گویی و سمپتوم می‌داند. اما فانتاسم را با این چیزها کاری نیست.

لازم به تذکر است که گاهی اوقات فانتاسم معادل "fantasy" به کار می‌رود که به معنای خیال‌پردازی یا رؤیای روزانه[2] است و در این معنای خود از لحاظ مکانیسم کاملاً در تضاد با

---

1. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse
2. day dream

رؤیای شبانه[1] است. در حالی که خیال‌پردازی کاملاً خودآگاه است، رؤیا عمده‌ترین تراوشات ناخودآگاه بوده و به گفته فروید شاهراه ناخودآگاه است. در حالی که محتوای رؤیا غالباً نامفهوم و نامأنوس است، خیال‌پردازی یك سناریوی کاملاً آشنا و کاملاً تکراری است.

اما آن فانتاسمی که در اینجا منظور ماست واژه‌ای است که اولاً همیشه به صورت مفرد به کار می‌رود و ثانیاً بندرت در روانکاوی وارد تداعی آزاد می‌شود و اگر هم به زبان آورده شود به صورت جمله‌ای است مبهم و بدون فاعل مشخص همچون جملهٔ «کودکی را می‌زنند».

فروید در سال ۱۹۱۹ مقاله‌ای منتشر کرد تحت عنوان «کودکی را می‌زنند»[2] و برای اولین بار به مقولهٔ فانتاسم پرداخت. این زمانی بود که فروید مشغول جمع‌بندی دستاوردهای بیست ساله گذشته روانکاوی بود. او متوجه شده بود که پراتیکی که منحصراً بر اساس تراوشات ناخودآگاه باشد همیشه به نقطه غیر قابل عبوری منتهی می‌شود. توجه داشته باشید که این مقاله درست قبل از کتاب مشهور «**ماورای اصل لذت**» نوشته شده است. یعنی درست قبل از آن نقطهٔ عطفی که فروید را وادار به یك چرخش صدوهشتاد درجه‌ای کرد.

لکان بر ماند بسیار بالای فانتاسم تأکید دارد و آن را خارج از دیالکتیك ناخودآگاه می‌داند. فانتاسم در بیرون از کنش سمپتوم و تعبیر قرار دارد و هاله‌ای از سکوت آن را احاطه کرده است. آنالیزان بدشواری از آن صحبت می کند و تداعی آزاد بر روی آن تقریباً غیر ممکن است.

توجه به مقولهٔ فانتاسم فروید را وادار به دستکاری عمیقی در تئوری دستگاه روانی می کند. او در این راستا مقولهٔ سائق مرگ را به میان می کشد و آن را در مقابل سائق زندگی قرار می‌دهد.

فروید در مقالهٔ «کودکی را می‌زنند» صحبت از فانتاسم بنیادی می کند و آن را در مقابل مجموعهٔ فانتاسم‌ها یا خیال‌پردازی‌های سوژه قرار می‌دهد. از آن به بعد اهمیت این

---

۱. منظور از رؤیای روزانه رؤیا در حالت بیداری و منظور از رؤیای شبانه رؤیا در حالت خواب است.

2. A child is being beaten

مقوله مدام در تئوری روانکاوی افزایش می‌یابد تاجایی که سرنوشت و پایان روند روانکاوی وابسته به آن می گردد.

فروید در یکی از آخرین کتابهای خود به نام «**روانکاوی پایان یافته و روانکاوی پایان ناپذیر**»، که به گونه‌ای در حکم وصیت نامه اوست، به این نکته اشاره می کند که خیش روانکاوی ممکن است در تخته سنگی گیر کند که او آن را تخته سنگ کاستراسیون می‌نامد. در این صورت روانکاوی پایان‌ناپذیر تلقی می گردد. برای لکان روانکاوی همیشه دارای پایانی است و آن موقعی است که آنالیزان از میان فانتاسم عبور کرده باشد. برای لکان این تنها معیار پایان روانکاوی است که می‌بایست در جریان Passe محك زده شود. در صورت موفقیت در این جریان است که آنالیزان سابق به عنوان روانکاو امروز شناخته می‌شود.

نادیده گرفتن مقولهٔ فانتاسم در دیگر مکاتب روانکاوی باعث سر در گمی در مورد نقطهٔ پایان روانکاوی شده است. در نبود هیچگونه معیاری برای سنجش این نقطه آنها بناچار به معیار زمانی رو آورده‌اند که از آن جمله همان قضیهٔ معروف سیصد ساعت روانکاوی است که قبلاً به آن اشاره کردم.

لکان برای فانتاسم یك فرمول می‌نویسد به صورت $ ◊ a. سوژه خط خورده در ارتباط با ابژهٔ a. در اینجا دو عنصر ناهمگون به یکدیگر متصل شده‌اند. سوژه خط خورده عنصری است متعلق به بعد سمبولیك. این همان سوژهٔ ناخودآگاه است. ابژهٔ a یك ابژهٔ واقع است و برخلاف سوژهٔ خط خورده یك دال نیست. اتصال این دو عنصر بر محور هیچگونه رابطهٔ طبیعی و یا نیاز استوار نیست. فروید قبلاً تذکر داده است که فانتاسم دومقولهٔ کاملاً متفاوت را به هم گره می‌زند: ارضای یك منطقه شهوت‌زا و بازنمایی یك اشتیاق.

در سناریوی خیال‌پردازی‌ها این همیشه «من» است که نقش اوّل را به عهده دارد و موضوعات همیشه حول و حوش روابط متقابل «من» با دیگران است. در حالی که همان‌طور که در جملهٔ «کودکی را می‌زنند» مشاهده می‌شود این جمله دارای فاعل نامشخصی است و در حقیقت هیچ سوژه مشخصی در این جمله وجود ندارد. فروید در مقالهٔ نامبرده سه زمان را در ساخته شدن فانتاسم مشخص می کند که معادل سه جمله متفاوت است: کودکی را می‌زنند، پدرم مرا می‌زند، پدرم کودکی را که من ازش متنفرم می‌زند.

در جریان روانکاوی گاهی آنالیزان جملهٔ اول را به زبان می آورد و با اکراه تمام لذتی را که از آن می برد اعتراف می کند. این همان فانتاسم بنیادی است که لکان در رابطه با آن صحبت از «هسته اسطورهٔ شخصی نوروتیك»می کند.

می توان تصور کرد که صورت دوم جمله یا جملهٔ دوم هیچگاه به زبان آورده نمی‌شود. این جمله فقط خط ارتباطی بین جملهٔ اول و سوم است و خودش بشدت قربانی واپس‌زنی شده است.

جملهٔ سوم مربوط به نقطه تولد فانتاسم است و از خاطرات آنالیزان سرچشمه می گیرد.

به جایگاه سوژه در این سه جمله توجه کنید. در جمله سوم که نقطهٔ آغازین است سوژه یك حضور جنبی دارد و در «من ازش متنفرم» مستتر است. در جملهٔ دوم است که سوژه تمام صحنه را پرمی کند و در جمله اول دیگر اصلاً از سوژه اثری نیست. سوژه در جایی در بین راه ناپدید شده. سوژه لحظه‌ای در ارتباط با دال «زدن» متولد شد، با این دال هویت یافت و بلافاصله هم از بین رفت. آیا این همان رابطهٔ سوژه با ژوئی سانس‌اش نیست؟

فروید خیلی پیش از کتاب «ماورای اصل لذت» که در آن صحبت از غریزهٔ مرگ کرد مقولهٔ مازوشیسم بنیادی را به میان کشیده بود یعنی در سال ۱۹۰۵ در مقاله «سه جستار دربارهٔ تئوری تمایلات جنسی». اما فروید ۱۵ سال بعد تمایلات جنسی یا سکسوالیته را جزو سائق زندگی یا "Eros" می داند که در تضاد با سائق مرگ یا "Tanatos" است. آنچه را لکان سالها بعد در این جمله خلاصه می کند: «ژوئی سانس مطلقاً جنسیتی نیست».

«ماری اِلن بروس»[1] می گوید: «بشر به طور ساختاری نمی‌داند چه می خواهد. نمی‌داند به چه چیز اشتیاق می‌ورزد. فانتاسم با نشان دادن اینکه چگونه لذت ببرد او را به سوی اشتیاقش هدایت می کند و در عین حال از او مخفی می کند که اشتیاقش همیشه اشتیاق بزرگ دیگری است».

ابژهٔ a در فرمول فانتاسم ابژه‌ای است که اشتیاق را می‌زاید و ژوئی سانس را محدود

1. Marie Héléne Brousse

می کند. این یك ابژهٔ خواسته شده و یا حتی خواستنی نیست، ابژه‌ای است که خواستن از آن زائیده می‌شود. لکان می گوید: «آنچه که اشتیاق نامیده می‌شود باعث می گردد که زندگی در بزدلی هیچگونه معنایی نداشته باشد».

سوژه روانکاوی یا سوژه ناخودآگاه سوژه‌ای است دوپاره شده بین یك سوژه پاتولوژیك - لکان در اینجا اصطلاح کانت را به کار می‌برد - که خود را مصروف جستجو برای خوشی و کامیابی و اطفاء نیازهایش می کند و سوژه خط خورده‌ای که توسط ماورای اصل لذت هدایت می‌شود و لذتش هیچ نشانی از خوشی ندارد.

هیستریک‌های امروزی

همه می‌دانند که فروید با گوش فرادادن به هیستریک‌ها قادر شد نوع جدیدی از روابط انسانی را ابداع کند. تولد پسیکانالیز مدیون همین ملاقات با هیستری است. لکان تولد روانکاوی را مدیون عصر ملکه ویکتوریا می‌داند. ویکتوریا کسی بود که می‌دانست چگونه ایده‌آل‌هایش را به عصری که نام او را به دوش می‌کشد تحمیل کند. لکان چنین می‌گوید: «یك چنین ویرانی لازم بود تا آنچه را که من بیداری می‌نامم ایجاد کند».

آیا امروزه هم هیستریك‌ها همان ویرانی را در عرصه اجتماعی به وجود می‌آورند؟ آیا آنها به گونه‌ای در این عرصه جابجا شده‌اند؟ واقعاً هیستریك‌های دیروزی چه شدند؟ آن زنان اعجاب‌انگیز «آنا او»[1]، «اِمی فون اِن»[2] کجا رفتند؟ آیا آنها به دنیایی از دست رفته تعلق دارند؟

بسیاری از مکاتب روانکاوی هم دیگر صحبتی از هیستری به میان نمی‌آورند و آنهایی هم که هنوز از آن نام می‌برند آن را فقط «یك روش دفاعی برای دور نگهداشتن و کنترل اضطرابهایی از نوع اوّلیه» می‌دانند. باید اعتراف کرد که بسیاری از روانکاوان نیز همچون پزشکان در مقابل چالش هیستری عقب‌نشینی کرده‌اند.

---

1. Anna. O
2. Emmy von. N

«ویسنت پالومرا»[1] می گوید: هیستریك در تئوری لکان گفتار خاص خود را دارد و اخلاق[2] خاص خود را. هیستریك سوژه‌ای خاص است زیرا در گفتارش شقاق خود را در جایگاه قدرت قرار می‌دهد و در اخلاقش در خدمت داشته‌ها نیست. روانکاوی هم اخلاقی است که در خدمت داشته‌ها نیست. اخلاق هیستریك اخلاق بی‌بهره گی[3] است. اخلاق از دست دادن است. اخلاق سلب تملك است که البته به معنای کرامت نیست. موضع هیستریك موضع نداشتن است که او آن را با تمام قوا فریاد می‌زند، اگرچه تقریباً هیچوقت هم آن را تا به انتها طی نمی کند.

نداشتن خود را به صورت شکایت عرضه می کند. اساسی ترین شکایت هیستریك نداشتن هویت است که لکان آن را به صورت یك سمبول در آورد($). سوژه خط خورده، سوژه چاك خورده که به معنای این است که سوژه از وجود خود منفك است و به خاطر همین از هویت خود جداست. به همین دلیل است که هیستریك بسادگی خود را با دیگری همانند می کند.

کلمهٔ ناخودآگاه فروید مکانی را مشخص می کند که در آن افکاری جریان دارند. با این همه در سطح ناخودآگاه نمی توان گفت «من هستم». در سطح ناخودآگاه سوژه منفك از وجود خویش است. ناخودآگاه جایی است که در آن هیچ نوع خودآگاهی[4] وجود ندارد. هیچ نوع «من هستمی» نیست.

به کمك $ لکان جملهٔ معروف دکارت یعنی «من فکر می کنم پس هستم». را واژگون می کند. او آن را به این جمله تبدیل می کند: «آنجایی که من فکر می کنم نمی توانم بگویم من هستم و آنجایی که می توانم بگویم من هستم فکر نمی کنم».

آنچه سوژه هیستریك به معرض تماشا می گذارد عدم اطمینان است، عدم وجود یك دال هویت دهنده است. هیستری خود را به شکل یك خلأ هویتی نشان می‌دهد. به شکل $

1. Vicente Palomera
2. ethics
3. privation
4. self - consciousness

که سوژه آن را به صورت سؤالی به هر آن کس که در جایگاه ارباب دانش است ارائه می دهد.

هیستری یك گفتار است و همچون هر گفتاری دو شخص را دربر می گیرد. در یك طرف این زوج، سوژه چاك خورده و در طرف مقابل آن دیگری یا به عنوان ارباب دال[1] یا به عنوان اربابی که این دال را متجلی می کند قرار دارد. به این ترتیب در این گفتار در جایگاه عامل[2] این سوژه است که بزرگ دیگری را ـ ارباب را ـ مورد سؤال قرار می دهد. جایگاه عامل جایگاه قدرت است و او از این جایگاه ارباب را مورد خطاب و مورد دستور قرار می دهد.

عامل → دیگری / حقیقت ← محصول	$\frac{\$}{a} \overset{\rightarrow}{\leftarrow} \frac{S_1}{S_2}$
ارباب دال = S_1	سوژه = $\$$
دانش = S_2	لذت افزوه = a

وقتی لکان چهار گفتارش را مطرح می کند هیستری را به عنوان سوژه چاك خورده و به عنوان «ناخودآگاه در فعالیت» تعریف می کند. او در این مورد می گوید: «ناخودآگاه در فعالیت که ارباب را به چالش وامی دارد تا دانش تولید کند. آنچه در هیستری اهمیت دارد هویت سازی[3] سوژه با موضع سوژه چاك خورده است». اما از طرف دیگر لکان معتقد است که هیستریك یك سوژه فرمان دهنده است زیرا که در گفتار هیستریك سوژه چاك خورده در جایگاه عامل قرار دارد.

برای نشان دادن مطالبم مثالی را که انتخاب کرده ام یك سوژه تاریخی است که شهرتی جهانگیر دارد. او کسی جز «فلورانس نایتینگل» نیست. بانوی چراغ به دست که زندگی خود را وقف کارش کرد و از تمام لذاتی که زندگی در یك خانوادهٔ اشرافی می توانست برای او به ارمغان بیاورد چشم پوشید. مطالعهٔ شرح زندگی او مطالعهٔ پرترهٔ کامل یك هیستریك است.

---

1. master signifier
2. agent

۳. identification : هویت سازی ترجمهٔ مناسب تری است تا همانندسازی.

موضع او در مقابل مردان این است که آنها را به کار بگمارد و این کار را تا لحظهٔ مرگ ادامه داد. او می‌خواست یك پرستار باشد، این خواستهٔ قلبی او بود و برای این کار می‌بایست از خود سلب تملك کند. می‌بایست از دست بدهد. او با تحقیر و بی‌اعتنایی تمام نعمات و لذات طبقه اشرافی خود را به کناری نهاد. خواستگارانش برایش ارزشی نداشتند و از ازدواج روبر تافت. او در ۳۱ سالگی در دفتر خاطراتش می‌نویسد: «من جز مرگ هیچ چیز خواستنی نمی‌بینم». او انتخابش را کرده بود.

موقعی که او سی و چهار ساله بود جنگ کریمه آغاز شد و او با مشقت تمام موفق شد خود را به اسکوتاری اعزام کند. موقعی که او به محل رسید خود را در وضعیت هولناکی یافت: بیماری، مرگ، فلاکت، آشفتگی، نکبت. تصویری کامل از ژوئی سانس.

فلورانس موفق شد این دوزخ را تبدیل به یك بیمارستان نظامی بسیار با انضباط کند. سربازان برای او ارزش و احترام زیادی قائل بودند و به نوعی او را پرستش می‌کردند. سربازی می‌گفت: «قبل از آمدن او همه جا را دشنام و لعنت گرفته بود اما بعد از آمدن او اینجا مثل یك کلیسا مقدّس شد». آری فلورانس همچون یك قهرمان موفق شده بود که ژوئی سانس را تخلیه کند.

بعد از خاتمه جنگ و بازگشت به انگلستان «بانوی چراغ به دست» به سختی بیمار می‌شود. او دچار حمله‌های عجیب و حالت‌های غش و ضعف است. یك بیماری غریب که او را تا لحظهٔ مرگ در ۹۱ سالگی همراهی می‌کند.

استراچی می‌نویسد: «هر کجا می‌رفت شبحی او را تعقیب می‌کرد؛ شبح اسکوتاری». این تعریفی است بسیار رسا از این واقعیت که اسکوتاری آن دالی شد که فلورانس را به نمایش می‌گذاشت $\frac{S_1}{\$}$. استراچی همچنین می‌نویسد: «دیوی او را در تملك داشت». فلورانس تمام ارباب دال‌ها را به کناری پرتاب کرده بود. او نشان داده بود که در قید هیچیك از آنها نیست بلکه خود در تملك چیزی مهلك است.

گفتیم که هیستریك ارباب را در کُنج دیوار قرار می‌دهد تا دانش تولید کند. رابطهٔ فلورانس با افسر ارشدی که بعدها وزیر جنگ شد، با پزشك مافوقش و با تمام کارکنان بیمارستان اعجاب‌انگیز است. آنها همگی سعی می‌کردند آنچه باشند که فلورانس انتظار داشت. با اینهمه هیچیك از آنها از نظر فلورانس مرد نبودند، فقط رونوشت‌هایی تقلبی بودند.

استراچی می‌نویسد: «او مثل یك برده کار می‌کرد و اعتقاد داشت که هیچیك از همکارانش علاقه‌ای به کاری که می‌کردند نداشتند و گرنه چرا هیچکدام مثل او تلاش نمی‌کردند. او در اطراف خود فقط کاهلی می‌دید و حماقت». «دکتر ساترلند به نحو وقیحانه‌ای خرفت بود و آرتور کلا یك تنبل غیرقابل علاج و حتی سیدنی هربرت که بعدها وزیر جنگ شد، اوه بله او تیزبین و سریع‌الانتقال و بی تکلّف بود، شکی نیست، ولی او یك التقاطی بود و از چنین مردی نمی‌توان انتظار زیادی داشت...».

با گذر ایام فلورانس توانست با نوشته‌های عرفا و با مکاتباتش با «جاوت» که به نوعی ناصح او شده بود خود را دلداری دهد. جا دارد از خود بپرسیم چطور این جاوت موفق شده بود کاری را انجام دهد که بقیه همه در آن شکست خورده بودند. جاوت خود را کاملاً وقف او کرده بود، با اینهمه فلورانس اعتقاد داشت که خیلی بیشتر از آنچه می‌گیرد می‌دهد.

روزی فلورانس خشمگین فریاد زد: «او طوری با من حرف می‌زند انگار که من کس دیگری هستم». با چنین جمله‌ای می‌توان به طبیعت گفتار هیستریك پی برد؛ سوژه در مقام $-\$$ در مقام عامل، ارباب را $-S_1$ را مخاطب قرار می‌دهد تا دانش تولید کند (S_2)، دانشی که در گفتن حقیقت بیمار (a) ناتوان است:

$$\frac{\$}{a} \quad \underset{\longleftarrow}{\longrightarrow} \quad \frac{S_1}{S_2}$$

هیستریك می‌گوید: «برای من چاره‌ای کن، سعی کن بفهمی بر من چه می‌رود».

از زندگی فلورانس نایتینگل چیز بیشتری در دست نیست. او از خودش فقط یك صورت پوش باقی گذاشت، یك حجاب. توری را که او در هنگام گردش‌هایش در پارك، که فقط دو بار در ماه انجام می‌گرفت، به صورت می‌زد. او چه چیزی را از زیر این حجاب می‌پوشاند؟ هیچ مطلقی را که او توانسته بود در تمام مدت عمرش تبدیل به قدرت مطلق کند.

استراچی می‌نویسد: «آن زن لاغر استخوانی با نگاه متفرعن و با دهان تلخ جای خود را به پیرزنی چاق و گرد و تنومند داده بود که در تمام طول روز لبخند می‌زد. روح و روان و مغز و اعصابی که در اسکوتاری فولادی شده بودند به نرمی گرائیدند. کهنسالی از راه رسید و در اواخر کار حتی هوشیاری از بین رفت و فقط یك نگاه تهی و نیك نفسانه جای آن را

گرفت و او در یك هیچ مطلق وا رفت».

چرا او زندگی‌اش را این چنین فدا کرد؟

در تعریف لکان از هیستریك و گفتارش سه نکته از اهمیت بیشتری برخوردار است: ۱ـ سوژه هیستریك یك عامل است. ۲ـ او سوژه‌ای است که به عنوان یك ابژه از سوژه بودن خود طفره می‌رود. ۳ـ او سوژه‌ای است که خود را فدا می‌کند.

اما در مورد هیستریك‌های امروزی:

اگرچه هنوز هم می‌توان گاه‌گداری هیستریك‌های گذشته را یافت که زنگ روانکاو را به صدا درمی‌آورند، از آستانه روانکاوی می‌گذرند، دانش ناخودآگاه را تولید می‌کنند، اشتیاق را اصدا می‌زنند، شیفته کلام‌اند، پرچمدار حقیقت‌اند، اما در کار بالینی متوجه می‌شویم که نیمرخ آنها تغییر کرده است. در بیشتر موارد پدیده «تبدیل»[1] بکلی غایب است. اشمئزاز از مسائل جنسی به فانتاسم پناه برده است. تمایل به صحبت کردن تبدیل به شکایت کردن شده است و نارضایتی ساختاری اشتیاق هیستریك تبدیل به نوعی مبارزه‌جویی مصرانه شده که گاهی به صورت مقاومت در مقابل روانکاوی بروز می‌کند.

«ویسنت میرا»[2] می‌گوید: «اگر شاه کلید درك از خودبیگانگی هیستریك از خود بیگانگی اشتیاق است، آنچنان که لکان می‌گوید «اشتیاق آدمی، اشتیاق دیگری است»، بسادگی می‌توان حدس زد که تغییرات عمده در این دیگری، در بزرگ دیگری، در این عصر و زمانه، منجر به تغییر در ساختار هیستری شود.

این تغییرات در حول و حوش دو محور دور می‌زند: ایدئولوژی تحت فشار گذاشتن سوژه و پس زدن مسأله وجود به نفع مسأله کارآیی. نتیجه فوری این دو فشار، قدرت گرفتن ژوئی سانس بدون سر[3] است که به عنوان ارباب مطلق و به صورت یك اجبار از جانب سوپراگو در فانتاسم عمل می‌کند».

علم در تلاش دیکته کردن آنچه صلاح ماست باعث می‌شود که هرچه دانش پیشتر

1. conversion
2. Vicente Mira
3. acéphale (F)

رود سوژه کمرنگ‌تر شده و بیشتر در خدمت کامل کردن دانش قرار گیرد. دانش در قدرت دارای عواقبی بر روی ژوئی سانس و بر روی راهکارهای شکست آن است. به عنوان مثال درمان در پزشکی نه تنها بتدریج خالی از کلام، بلکه بتدریج خالی از بدن نیز می‌شود و جسم جای خود را به مولکول می‌دهد. هرچه آزمایشهای تکمیلی افزایش می‌یابند زمان سپری شده با بیمار و ارتباط کلامی با او کاهش می‌یابد. در حیطهٔ عدالت قانون مبتنی بر سودمندی می‌شود. سوژه در نظم عمومی حل می‌گردد. امتناع از به رسمیت شناختن تفاوتها منجر به یکنواخت‌سازی وسیع می‌گردد. همین اتفاق در بقیه زمینه‌ها از قبیل آموزش و پرورش، اقتصاد، سیاست و... نیز رخ می‌دهد. فرد که این چنین از هرگونه ویژگی سوژه تخلیه می‌شود پاسخ می‌دهد: اعمال خشونت‌آمیزی که بی‌دلیل بودن و بی‌هدف بودنشان مهم‌ترین ویژگی آنهاست، اعتیاد، انحرافاتی با ساختار جدید، بزهکاری و...

عصر ارتباطات و پدیدهٔ جهانی شدن پیامدهای خاص خود را دارد که از جمله آگاهی پاره‌پاره، هویت‌سازی‌های تقلّبی، غیرواقعی بودن برداشت‌ها و خودداری از تفکر را می‌توان نام برد. اربابی ناشناس از طریق وسایل ارتباط جمعی برای هر چیز مُدلی ارائه می‌دهد: مدل رفتار، مدل گفتار، مدل آراستگی، مدل موفقیت، مدل زندگی، و در این میان این اشتیاق است که هرچه بیشتر از خود بیگانه می‌شود.

در چنین اوضاعی است که استراتژی سوژه هیستریك به نحوی کاملاً بارز به منصه ظهور می‌رسد. گفتار هیستریك مثل همیشه به ما می‌آموزد که در اوج از خود بیگانگی سوژه به طرف ارباب می‌چرخد تا او را به سخره بگیرد، ضعف دانشش را به او نشان داده و صورت کریه ژوئی سانسی را که ارباب برای او تعیین کرده است به نمایش بگذارد. تابلوی بالینی هیستری در زمان حاضر بیش از هر زمان دیگری به ما می‌آموزد که تلاش رهایی‌بخش هیستریك تا چه حد برایش گران تمام می‌شود. او به محض اینکه از گفتاری که او را حفاظت می‌کند فاصله بگیرد خود را مجبور به «اقدام به عمل»[1] می‌بیند.

لکان می‌گوید: «وضعیت نرمال سوژه معاصر انتخاب اجباری وجود است». انتخاب

1. passage à l'acte (F)

اجباری وجود به این معناست که سوژه خود را ارباب هستی خود می‌داند و به این ترتیب وجود خود را که مشتق از زبان است نفی می کند. «من هستم» یعنی نفی ناخودآگاه. لکان جملهٔ مشهور دکارت را معکوس می کند و می گوید: «من آنجایی هستم که فکر نمی کنم، آنجایی که فکر می کنم نیستم». ژك الن میلر به دنبال لکان می گوید: «من فکر نمی کنم... برای اینکه باشم». در همین جا قضاوت در مورد تمام روشهای آرامش بخش را که مبنایشان بر فکر نکردن استوار است به عهدهٔ خود شما می گذارم.

سوژه معاصر کسی است که در وضعیت «هیچ ندانستن» است اما خیال می کند کنترل زندگی‌اش را در دست دارد و این انتخاب اجباری وجود بر سه شیوه استوار است:

۱ـ انتخاب هیستریك بر اساس همانندسازی با اشتیاق دیگری است. اشتیاق همیشه از یك کمبود ناشی می‌شود و همانندسازی با اشتیاق دیگری به معنای همانندسازی با کمبود دیگری است که این خود نفی تن را به دنبال دارد.

هیستریك در عین حال خود را به نگاه این دیگری عرضه می کند تا اشتیاقش را تحریك نماید. اما در ضمن درصدد است که دیگری را فریب داده و خود را کنار بکشد. او به عنوان ابژهٔ اشتیاق خود را به نگاه دیگری عرضه می کند، از تلألو و درخشندگی چشمگیری برخوردار است اما خود را از ژوئی سانس دیگری کنار می کشد. در فارسی چه شیوا می گوییم: «تا لب چشمه بردن و تشنه برگرداندن». این استراتژی هیستریك است.

«نفی تن» به همراه «نیاز به درخشیدن» باعث می‌شود که هیستریك بدن خود را مدام تحت شکنجه قرار دهد. از رژیم‌های غذایی سفت و سخت گرفته تا انواع جراحی‌های زیبایی، مصرف انواع و اقسام لوازم آرایشی و اضطراب دائم در مورد سر و وضعش فقط گوشه‌هایی از اجبار سوپراگویی اوست که باید دائم در معرض نگاه باشد. او با این کارها به دنبال یك وجود برای خود است. او در نگاه دیگری وجود می‌یابد.

اما وقتی که سن بالا می‌رود و زیبایی کم کم پژمرده می‌شود چه اتفاقی می‌افتد؟ آیا آنها تغییر جایگاه می‌دهند؟ به هیچوجه. در اکثر موارد می‌بینیم که آنها در همین «انتخاب اجباری وجود» پافشاری می کنند و این بار نگاه دیگری را به نوع دیگری جستجو می کنند: از طریق عرضهٔ کراهت و زشتی.

همهٔ ما ماهرویانی را می‌شناسیم که با گذشت زمان تبدیل به تبلوری مطلق از این «گذر زمان» شده‌اند. آنان با چنان حدت و شدتی خود را به این «واقع ویران گر» که زمان باشد سپرده‌اند که هر نگاهی را مجبور به توقف می‌کنند، هر نگاهی را سحر می‌کنند. نفی تن به نوعی دیگر.

۲ـ انتخاب اجباری وجود می‌تواند شکل دیگری به خود بگیرد و آن حرفه است. همهٔ زنها هیستریك نیستند اما هیستریك برای زن شدن مشکل دارد.

هیستری با موضع زنانه در تضاد است. آنچه را فروید «کمپلکس مردانه» می‌نامد در واقع همانند سازی با اشتیاق و خواسته‌های مردانه است.

تابلوی بالینی کلاسیك ما را عادت داده که هیستریك را در موضع مولّد دانش ببینیم، در موضع کسی که دیگری را وادار به تولید دانش می‌کند، فقط برای اینکه موقعی که این دانش تولید شد ورشکستگی آن را به رخ او بکشد. و تمام ارزش گفتار هیستریك نیز در همین است.

اما این اشتیاق به دانش و اهتمام برای تولید دانش حال، در این زمانه، نه در جهت بدست آوردن حقیقت ناخودآگاه بلکه در جهت سودمندی است. به جای یك ته‌ماندهٔ دانش که در آن وجود ناکامل جای گزیند هیستریك حال به دنبال تولید یك دانش کامل است، دانشی برای وجود، سودمندی به جای «اپیستمه»[1] (معرفت).

اما بزودی به رغم موفقیت‌های شغلی، به رغم درخشندگی «فالیك»[2] این دانش نمایشی، همانندسازی‌ها فرو می‌پاشند و هیستریك دچار دلزدگی، بازداری، انفعال، بی‌تحرکی و ناتوانی می‌شود. علایم بارز افسردگی را می‌توان در ارتباط با شکست راه‌حل‌هایی دانست که سوژه در مقابل کاستراسیون اتخاذ می‌کند. آنچه را سوژه در شکایت خود بیان می‌کند یك شکست جبران‌ناپذیر است. به رغم زندگی شغلی بسیار موفقیت‌آمیز او می‌داند که زندگی‌اش خالی است. با این همه رسیدن به چنین نتیجه‌ای،

1. epistémé (F)
2. phallic

همیشه منجر به یك درخواست واقعی برای روانکاوی نمی‌شود. دانش نمایشی که سوژه خود را به آن مسلّح کرده و مدام آن را به رُخ همگان می کشد جایی برای دانش ناخودآگاه و حقیقت آن باقی نمی گذارد. در این صورت برای او تنها چیزی که باقی می‌ماند داروهای ضدافسردگی است که به کمك آن کماکان خود را با دانش «بت واره»[1] خود دلخوش کند.

۳ـ آخرین روش انتخاب وجود سناریوی «زنی برای یك مرد» است و ظاهراً آنچه در اینجا مدنظر است بدست آوردن عشق است. عشق به عنوان راه‌حلی موقتی علیه کاستراسیون. دوست داشته شدن یك نوع از خودبیگانگی اجباری و تشدید شده‌ای را به همراه دارد زیرا حرکتی در راستای اشتیاق و خواسته‌های شریك است. ابژه‌ای را که هیستریك برای دیگری است، یا در واقع سمپتومی را که او برای دیگری است، جایگاههای متفاوتی را برای او باز می کند. در یك شکل آن او در نوعی بالماسکه خود را تقدیم فانتاسم مرد می کند و در شکل دیگری وجود خود را به دست مردش می‌سپارد. او ژوئی سانس ناشی از سائق را فدای ژوئی سانس بی‌بهره گی می کند که در تمام شکایت‌هایش بخوبی هویداست. بعد از آنکه خود را تماماً وقف مردش کرد یا از آن شکایت دارد که مورد سوءاستفاده او قرار می گیرد و یا شکایت می کند که بدون مردش هیچ است. در چنین شرایطی از دست دادن عشق سوژه را به چنان ورطهٔ هولناکی سوق می‌دهد که گاه تنها راه خروج از آن خودکشی است. برای او از دست دادن زوج مترادف از دست دادن لیبیدوست، مترادف از دست دادن هر نوع اشتیاق است و از بین بردن خود گاه تنها راه‌حل باقیمانده.

1. fetish

شخصیت‌های «انگار که»

«هلن دویچ»[1] در مقاله‌ای در سال ۱۹۳۴ تحت عنوان «شخصیت‌های انگار که»[2] از تجربه‌اش با چهار بیمار صحبت می کند، چهار زن. او معتقد است که در هر چهار مورد روانکاوی به شکست منتهی شده است. او قادر نیست در مورد طبقه‌بندی آنها تصمیم بگیرد و آنها را نوروتیك قلمداد کند یا پسیکوتیك. و این نکته که هرچهار مورد زن بوده‌اند برای او سؤال برانگیز است. آیا تصادف محض است یا نکته‌ای در کار است؟ او مقالهٔ خود را حول و حوش دونفر از این چهار زن متمرکز می کند.

«کلر کریستیان»[3] می نویسد: «آنچه در نظر اول در این مقاله جلب توجه می کند کار روانکاوی است که انجام گرفته. روانکاویی که هنوز به ایدئولوژی تطابق، تقویت «من» و شیدایی انتقال متقابل آلوده نشده است».

هلن دویچ قبل از اینکه به معرفی موارد بپردازد چند نکته را به عنوان نکات ثابت برمی‌شمرد: این افراد به نظر نرمال می‌رسند. آنها در نظر اول دوست‌داشتنی، باهوش، مهربان و دلچسب هستند و مردها را بشدت به خود جلب می کنند. اما در آنها چیزی درست

---

1. Helene Deutsch
2. As If Personalitics
3. Claire Christien

کار نمی کند و هر کسی که با آنها سر و کار دارد دیر یا زود به این نکته پی می برد. مثلاً یکی از آنها نقاش است و به نظر می رسد بسیار هم با استعداد باشد اما هر بار که آتلیه‌اش را عوض می کند سبک نقاشی اش را نیز تغییر می دهد. آنها در ابتدا مهربان و صمیمی به نظر می رسند اما بزودی متوجه یك نوع سردی در روابطشان می شویم. رابطهٔ آنها شبیه دوستی است، شبیه محبت است، شبیه عشق است، تمام علایم خارجی یك رابطهٔ عمیق را دارد اما با این همه موجب دلزدگی و کسالت اطرافیان و بخصوص زوج هایشان می شود که از خود می پرسند موضوع چیست؟

هلن دویچ می گوید عملکرد آنها مثل یك بازیگر است که از تکنیك بسیار بالایی برخوردار است ولی هنرش ناب نیست. او هم همان احساسی را دارد که زوجهای این زنان دارند؛ چیزی می بایست وجود می داشت که وجود ندارد ولی او قادر نیست نامی برای آن پیدا کند.

آنچه جالب است این است که خود این زنان این نقص را در خود احساس نمی کنند و این نکتهٔ بسیار بااهمیتی است. حالا چطور شده که این زنان تصمیم به انجام روانکاوی گرفته‌اند مطلبی است که هلن دویچ آن را بیان نمی کند. این نقص را فقط دیگری حس می کند، از آن رنج می برد و سرانجام این زنان را ترك می کند. و باز آنچه بسیار حائز اهمیت است این است که این زنان چندان از قطع روابط خود و از ترك شدن توسط دیگری لطمه نمی خورند و بسادگی رابطهٔ دیگری را آغاز می کنند، گویی هیچ اتفاقی نیفتاده است.

نکته قابل توجه هم همین جاست: استعداد اعجاب‌انگیز آنها در تطابق. آنها براحتی با هر وضعیتی تطابق می یابند زیرا آنها در واقع تقلید می کنند. هلن دویچ اصطلاح تقلید روانی[1] را به کار می برد، یعنی همان چیزی که در نزد کودکان مشاهده می شود. نتیجه گیری هلن دویچ بر دو محور استوار است:

۱ـ سردی باطنی آنها در روابطشان در نتیجه یك واپس زنی نوروتیك نیست که روانکاوی بتواند آن را برطرف نماید. در اینجا نه با انزوای روانی موجود در نوروز وسواسی

1. psychic mimetism

سر و کار داریم و نه با همانند سازی هیستریك. آنچه در اینجا مطرح است، «یك از دست دادن واقعی سرمایه گذاری عاطفی بر روی ابژه» است که با واپس‌زدگی فرسنگها فاصله دارد.

۲ـ در نتیجه این تقلید روانی آنها به هر کس و هر چیز راضی‌اند. برای همه کس و همه چیز آماده‌اند. خود را به هر کسی می‌دهند. اخلاقیات ندارند. سبك زندگی‌شان و ایدئولوژی‌شان با زندگی جنسیشان تغییر می کند. با هر مردی که عوض می کنند کل زندگیشان و حتی طبقه اجتماعی‌شان تغییر می کند. و آنها این کار را بدون درد و رنج، بدون سوگواری، بدون احساس خلأ انجام می‌دهند.

آنچه جالب است این است که مردها بسرعت این حالت را حس می کنند و دچار کسالت و دلزدگی می‌شوند، در حالی که در ابتدای آشنایی این زنان برای آنها یك مدل تمام عیار زنانگی بوده‌اند.

اگر این زنها برای هر کاری آماده‌اند به این معناست که آنها فاقد «فرامن» هستند. آنها هیچ مرزی ندارند و در نتیجه هیچ اشتیاقی ندارند. آنچه تابلوی بالینی این زنها نشان می‌دهد یك خلأ مطلق است و اینکه تنها نقطهٔ اتکاء آنها یك همانندسازی مطلقاً تصویری بر اساس ابژه زمان حاضر است، تا وقتی که ابژه در مقابل دید است. بنایی موقتی و بدون پایه و اساس، بدون ناخودآگاه، بدون واپس‌زدگی که در آن یورش سائق‌ها فقط در اثر ملاقاتهای خوب یا بد است که نظمی می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد.

یکی از این دو زن آخرین فرزند یك خانوادهٔ اشرافی در حال انقراض است. او در محیطی بزرگ شده که در آن فقط ظواهر حکمفرماست. والدینش تماماً مجذوب نقش‌هایی هستند که باید در مقابل دیگران بازی کنند و جز این نقش‌ها چیز دیگری برایشان نمانده است. در دنیای آنها اثری از خواسته، میل و اشتیاق نیست. جایی هم برای کمبود و کاستی نیست. او به عنوان یك کودك تا حد یك تصویر تقلیل یافته بود. تصویری که والدینش در معرض تماشای دیگران می گذاشتند تا بدین‌وسیله به آنان اثبات کنند تا چه حد مطابق ایده آل‌ها هستند. کودکی که توسط یك سری خدمتکار قابل تعویض پرورش یافته و حتی نتوانسته بود برای خود یك لله ثابت دست و پا کند. وضعیت او از وضعیت یك بچه یتیم هم اسفبارتر بود زیرا که حتی این شانس را هم نداشت که کسی او را به فرزندی بپذیرد.

او هم مثل همهٔ آدم‌ها پدر و مادرش را به چشم ایده‌آل‌هایی می‌نگریست که باید آنها را ستایش کرد. او برای خود سناریوهایی ساخته بود که والدینش ستارگان آن بودند. تمام کودکان البته برای خود داستانهایی می‌سازند که آنها را اصطلاحاً «رمان خانوادگی» می‌نامند. اما هلن دویچ سناریوهای این زن را متفاوت از رمان خانوادگی می‌داند. تفاوت در اینجاست که رمان خانوادگی با ادیپ پیوند خورده است و حال آنکه در مورد این زن ادیپ وجود ندارد. برای بوجود آمدن کمپلکس ادیپ چیز دیگری جز بال گستری در بعد تصویری لازم است.

هلن دویچ ابعاد واقع ـ سمبولیك و تصویری را نمی‌شناسد ولی با غریزهٔ یك روانکاو واقعی می‌نویسد: «ظاهراً برای اینکه یك کمپلکس ادیپ واقعی به وجود بیاید کافی نیست که والدین فقط حضور فیزیکی داشته باشند و فانتاسم‌های فرزندانشان را تغذیه کنند. کودك باید در معرض فعالیتهای لیبیدوئی والدین قرار گرفته باشد تا بتواند از نظر عاطفی موجودی کمابیش نرمال باشد».

نه ادیپ، نه سمبولیزاسیون وضعیت خود به عنوان یك موجود دارای جنسیّت، نه همانندسازی در بعد سمبولیك، نه «فرامن»، نه حد و مرز، نه اشتیاق، هیچیك از اینها در نزد این زن موجود نیست، اما برعکس ژوئی سانس بی حد و حصر است. او به گفته هلن دویچ فقط یك سایه از کمپلکس ادیپ را دارد، سایه‌ای که قدرت ساختن سوپراگو را ندارد و همین سایه هم بزودی رها می‌شود.

بیمار دوم زنی است که به نظر می‌رسد از لحاظ تشخیصی مدتی هلن دویچ را سرگردان کرده است. پدر این زن یك روان‌پریش بوده که اغلب در اتاقی در منزل محبوس بوده و یك مرد پرستار اسرارآمیز از او مراقبت می‌کرده است. یکی دیگر از وقایع مهم دوران کودکی این زن تولد برادر کوچکترش است که تمام توجه مادر را به خود اختصاص داده است. تنها راه‌حلی که برای این کودك باقی می‌ماند تا رهاشدگی توسط پدرومادر را جبران کند خمیر مجسمه‌سازی است. این زن بعدها مجسمه‌ساز می‌شود.

راه‌حل انتخابی این زن بسیار به والایش شباهت دارد با اینهمه هلن دویچ معتقد است که این راه‌حل یك والایش واقعی نیست به دلایلی که برمی‌شمرد:

در وهلهٔ اول: او مدام خود را در آینه نگاه می کند و هرگز از این کار خسته نمی‌شود.

در وهلهٔ دوّم: او تلاش می کند که با خمیر مجسمه‌سازی قسمتهای مختلف بدن خود را بسازد.

در وهلهٔ سوّم: او حالا مجسمه ساز شده اما نمی تواند چیز دیگری جز یك سری مجسمه‌زنان چاق و مادرانه را بسازد که به نظر هلن دویچ تلاشی مذبوحانه است برای اینکه برای خودش مادری خلق کند، مادری را که در کودکی به نفع برادرش از دست داده است. کاملاً مشخص است که او قادر نشده این کمبود را برای خودش سمبولیزه کند.

در وهلهٔ چهارم: او مجسمه‌سازی را رها کرده و به نقاشی رومی آورد.

علاوه بر اینکه در دوران کودکی او مدام در تلاش است که تصویری از بدن خود به دست بیاورد از طریق دیگری نیز تلاش می کند تا از خودش تصویری داشته باشد و آن از طریق تقلید کردن از برادرش است، برادری که ابژهٔ محبت مادر است. وقتی که این برادر بعدها اسکیزوفرن می‌شود او هم رفتار غریب برادر را تقلید می کند. در این مورد هم هلن‌دویچ بسیار تیزبین است. او این تقلید را یك mimetism می‌داند و آن را از همانندسازی هیستریك تفکیك می کند. کافی است که این زن از برادرش دور باشد تا دیگر دیوانه به‌نظر نرسد.

بر خلاف مورد اول در اینجا یك رابطهٔ پیش ادیپی بسیار قوی با مادر وجود دارد. «رابطه با این مادر بسیار غیر طبیعی از لحاظ شارژ لیبیدو بسیار غنی است». اما در اینجا هم نبودن کمپلکس ادیپ کاملاً محسوس است. او برای اینکه بتواند با نفرت شدید خود نسبت به برادرش کنار بیاید ناچار به «پسروی»[1] به یك همانندسازی در بعد تصویری شده است. او نمی‌تواند بر طبق روش هیستریك محرومیت خود را سمبولیزه کند. در نتیجه او به خاطر عدم دسترسی به مکانیسم‌های جبرانی در بعد سمبولیك این مکانیسم‌ها را در بعد تصویری جستجو کرده و به دست می‌آورد. از آن جمله می‌توان آینه و مجسمه را نام برد و مهم‌تر از همه تقلید میمون‌وار از برادر را.

همانندسازی در بعد تصویری برخلاف همانندسازی در بعد سمبولیك نیازی به عشق

---

1. regression

ندارد، ابژه مورد تنفر نیز به همان اندازه کارساز است، زیرا فقط تصویر این ابژه است که برای همانندسازی لازم است.

در هر دوی این موارد می‌بینیم که پدر از لحاظ فیزیکی حضور دارد ولی از لحاظ سمبولیك غایب است. در مورد اول او چیزی جز یك عروسك خیمه‌شب‌بازی نیست که نمایش یك نظم اجتماعی در حال موت را بازی می کند و در مورد دوم پدر جز «جسدی داخل گنجه» نیست. در هیچیك از این دو مورد پدر چیزی را انتقال نمی‌دهد. چیزی سمبولیزه نمی‌شود. از ادیپ جز سایه‌ای نیست. والایش تقلبی است و محبت و عشق تصنعی. سوژه فقط یك حباب نارسی سیستی است که می تواند تمام عمر سرپا بماند، اگر موردی پیش نیاید که در آن سوژه با فردی ملاقات کند که لازم باشد جایگاهش را سمبولیزه کند. در غیر این صورت این بنای سست فرومی‌پاشد و بجایش پسیکوز[1] (جنون) سربرمی آورد.

1. psychose (F)

دو نوع بچه خواستن

لکان معتقد است که حتی قبل از تولد، زندگی یك کودك مشخص شده و سرنوشت او رقم خورده است. دال‌هایی که حامل وزنهٔ بعد تصویری والدین او هستند یا حتی میراث نسل‌های گذشته به او موجودیت می‌بخشند. با این وجود به قول لکان «اشتباهی در مورد شخص» صورت می‌گیرد. بین آنچه او در واقعیت هست و کودکی که در بعد تصویری والدینش بوده، شکاف عمیقی وجود دارد. نوعی توذوق خوردگی به طور ثابت در نزد والدین هنگام تولد کودکشان تظاهر می‌کند که افسردگی بعد از زایمان یکی از نشانه‌های آن است.

برای اینکه سوژه موجودیت یابد، باید او برای خودش جایگاهی بتراشد. می‌بایست مابین دال‌هایی که از جانب دیگری او را تعیین می‌کنند، ولی با این همه او را به طور کامل نمی‌پوشانند، فضایی بگشاید. طبیعتاً باید او توسط دیگری تعریف شود، یعنی راجع به او صحبت شود. به همین دلیل است که گفته می‌شود او باید حامل یك اشتیاق باشد.

«اشتیاق کودك» مقوله‌ای است بسیار پیچیده و با «من بچه می‌خواهم» که اغلب شنیده می‌شود کاملاً متفاوت است. بچه خواستن ضرورتاً با اشتیاق بچه داشتن یکی نیست.

«ایو واندر ورکن»[1] این مسأله را با ارائه ماجرای خانم الف بخوبی نشان می‌دهد. این

1. Yves Vanderverken

زن دو فرزند دارد. فرزند اول او، یك نوجوان پسیکوتیك[1] یا روان‌پریش، فرزندی است که او «واقعاً می‌خواست». با این همه خانم الف غیر از این جمله چیز دیگری ندارد که در مورد پسرش بگوید و همه چیز نشان می‌دهد که این پسر به عنوان سوژه هیچوقت موجودیت نداشته، نه در گفتار و نه در واقعیت.

پدر این پسر در دوران بارداری خانم الف او را ترك می‌کند. خانم الف تأکید می‌کند که تنها در ماه پنجم حاملگی‌اش بود که متوجه شد باردار است و تا آن موقع به طور مرتب عادت ماهانه داشته است. او می‌گوید که فرزندش ممکن بود هرجایی متولد شود، آن قدر که تولدش ناگهانی و غیرمنتظره بود. مادر برای مراقبتهای دوران بارداری سرقرارش حاضر شده بود که پزشکان متوجه می‌شوند انبساط دهانهٔ رحم کامل است و او را به اتاق زایمان منتقل می‌کنند. او یك ربع ساعت بعد کودکش را به دنیا می‌آورد. خانم الف می‌گوید:«او بدون اینکه من متوجه شوم و بدون اینکه چیزی احساس کنم خارج شد».

تا زمان ورود به مدرسه این کودك فقط به عنوان یك «وجود احتیاج» تلقی می‌شد. «او می‌خورد، می‌خوابید و هیچوقت گریه نمی‌کرد. او کم دردسرترین بچه دنیا بود». کسانی که برای ملاقات خانم الف به منزلش می‌رفتند از او می‌پرسیدند که آیا او واقعاً فارغ شده، زیرا هیچ اثری از یك نوزاد نمی‌دیدند. خانم الف می‌گوید:«من آنقدر او را می‌خواستم، واقعاً بچه رؤیایی بود. ما فقط وقتی دوتایی با هم هستیم خوشیم».

با اینهمه رابطهٔ پر از برخورد و ویران کنندهٔ این دو باعث می‌شود که بالاخره مادر کودکش را به یك بیمارستان روانی بسپارد.

دختر خانم الف شش سال بعد از پسرش و در ازدواج دومش متولد می‌شود. پدر این دختر چند سال بعد تقاضای طلاق می‌کند زیرا قادر نیست رابطهٔ همسر خود را با پسرش تحمل کند. خانم الف در مورد دخترش می‌گوید که حاملگی اتفاقی بود و من آن‌را نمی‌خواستم. این بار از همان هفتهٔ سوم متوجه می‌شود که باردار است. از همان زمان کلمهٔ مرگ روی این بچه‌پرواز می‌کند. بارها به طور تصوری می‌میرد حال آنکه در واقعیت او

1. psychotique (F)

زنده است و خوب هم زنده است. خانم الف اعتقاد راسخ دارد که در بدنش هورمونی ترشح می کند که جنین‌های مؤنث را می کشد. قبل از تولد پسرش او دوبار سقط جنین داشته که در هر دو مورد جنین‌ها دختر بودند،یکی در پنج ماهگی و دیگری در شش ماهگی. در نتیجه او هنگام بارداری دخترش کاملاً تحت مراقبت‌های ویژهٔ پزشکان بود. زایمان در ماه هفتم همراه دردهای بسیار شدید و عوارض جدی متعاقب آن صورت گرفت. خانم الف می گوید در خاطرش هست که پزشکی فریاد کشید:«بچه مرده است، دیگر به او کاری نداشته باشید، مادر را نجات دهید». او می گوید با دخترش واقعاً فهمید که بچه داشتن یعنی چه. هزار و یك مشکلی را که هر مادری با فرزندش تحمل می کند بخوبی چشید.

به نظر می‌رسد که این دختر توانسته در لابلای دال‌هایی که او را تعیین می کرده‌اند بخزد و چون با این دال‌ها کاملاً تطبیق نمی کرده است موفق شده به عنوان یك سوژه خط خورده حادث شود.

لکان می گوید:«یك سوژه با آنچه او برای دیگری بوده تعریف می‌شود، در زمان برپاخاستنش به عنوان یك موجود زنده، به عنوان یك "wanted" یا "unwanted"[1] در موقع ورودش به این دنیا».

می‌دانیم که "wanted" دارای چند کاربرد است. یکی خواستن چیزی که شخص به آن نیاز یا اشتیاق دارد و دیگر وقتی که قانون در تعقیب کسی است. یعنی این قانون است که او را می خواهد. این بزرگ دیگری است که او را می خواهد. این خواستن به صورت یك حکم است که از طرف بزرگ دیگری صادر شده و در آن بزرگ دیگری حاکم مطلق است.

خواستن چیزی می تواند از روی یك نیاز، یك ضرورت باشد. ضرورتی که مطلق است و غیرقابل بحث. در این صورت این خواستن در بعد واقع قرار می گیرد. این ضرورت و این خواستن معمولاً از چنان جمودی برخوردار است که صحبت کردن دربارهٔ آن را نامکن می‌سازد. یك حالت تمامیّت بر آن حاکم است و شخص نه می تواند از آن سرپیچی کند و نه اینکه کار دیگری انجام دهد.

---

۱. به انگلیسی در متن

اما خواستن از روی اشتیاق در ارتباط با کمبود دیگری است، در ارتباط با خلأ دیگری. در اینجا دیگری ناکامل است همچنان که بُعد سمبولیك ناکامل است. همچنین در اینجا مسأله ناممکن بودن دست یافتن به ابژه‌ای که یك بار برای همیشه ارضاء کند مطرح است. اشتیاق یك حرکت مَجاز (متونیمیك) نامحدود است در تلاش برای احاطه کردن ابژهٔ اشتیاق.

به خاطر گرفتار بودن در تارهای زبان، ژوئی سانس بربشر ممنوع است. وقتی انسان تلاش می کند لذت ببرد از قبل بازنده است و خیلی زود کم می آورد. به تعبیری می توان گفت که همهٔ ابناء بشر اعم از مرد و زن نوعی «انزال کنندهٔ زودرس»[1] هستند. در این میان فانتاسم می تواند برای او گول زنکی باشد که گاه گداری راهی پیش پای او می گذارد و چند صباحی او را دلخوش می‌دارد.

ضرورت و اشتیاق یکدیگر را نمی‌پوشانند. آنها حتی مکمل یکدیگر نیستند و بیشتر در مقابل یکدیگرند. به گفته لکان «خواستن از روی ضرورت، از روی باید، اشتیاق را می کشد».

بنابراین در مورد خواستن یك بچه تفاوتهای ساختاری عمیق وجود دارد. از یك طرف بچه می تواند آن چیزی باشد که مادر خواسته است، وقتی که کودك در واقعیت آنچنان با بچه ذهنی او همخوانی دارد که در جایگاه ابژهٔ فانتاسم مادر قرار می گیرد و او می تواند برای دستیابی به ژوئی سانس این ابژه را به کار گیرد. ژوئی سانسی که می تواند بسرعت به ابعادی هولناك برسد. برای اینکه کودکی از جایگاه ابژهٔ فانتاسم دور بماند دخالت پدر سمبولیك ضروری است. دخالتی که به کودك اجازه می‌دهد به عنوان سوژه خط خورده($) حادث شود. این دخالت همچنین برای مادر نیز ضروری است تا او را از ژوئی‌سانس هولناك خود مصون بدارد. این نوع خواستن چیزی مربوط به بعد واقع است.

از طرف دیگر بچه می تواند نتیجه اشتیاق باشد. او می تواند برای مدتی برای مادر و اطرافیان در زنجیرهٔ مَجاز ثبت گردد و به عنوان ابژهٔ اشتیاق شناخته شود. این نوع خواستن

1. éjaculateur précoce (F)

چیزی مربوط به بُعد سمبولیك است.

«فرانسواز دولتو»[1] دریکی از برنامه‌های رادیویی‌اش از طرف مادری که فرزندش از نوعی سمپتوم در رنج بود مورد سؤال قرار می گیرد. این زن به عنوان یکی از دلایلی که موجب بیماری فرزندش شده مسأله دوسوگرایی[2] خود و شوهرش را در برابر واقعیت بارداری خود مطرح می کند. آنها مرتب از خود سؤال می کرده‌اند که آیا واقعاً بچه می‌خواهند؟ آیا آمادگی‌اش را دارند؟ آنها حتی به سقط جنین نیز فکر کرده بودند. این زن چنین نتیجه گیری می کند:«نهایتاً فرزند ما بچه‌ای حاصل اشتیاق نبود». و فرانسوازدولتو جواب می‌دهد: «اما خانم شما الآن تعریف دقیق یك بچه حاصل اشتیاق را ارائه کردید»!

1. Françoise Dolto
2. ambivalence

الکلیسم: آسیب شناسی خودداری

در سالهای ۱۹۵۰ لکان کنفرانسی را در برابر گروهی از مترقی ترین روانپزشکان ایراد کرد تحت عنوان «آسیب شناسی خودداری». درحالی که این روانپزشکان گردهم جمع شده بودند تا راجع به الکلیسم صحبت کنند عنوان سخنرانی لکان بسیار چندپهلو و ابهام آمیز بود، اگر نگوئیم بسیار تعجب انگیز و حتی تحریك کننده. درحالی که همگان انتظار داشتند، لکان، روانپزشکی که تبدیل به یك روانکاو بسیار قدرتمند در نظریه پردازی شده است، راجع به آسیب شناسی الکلیسم صحبت کند او راجع به آسیب شناسی خودداری سخن می گوید.

با درنظر گرفتن این نکته که لکان عناوین سخنرانی هایش را همیشه با اعوجاج خاصی همراه می کند تا ازهمان اول به شنونده بفهماند که اصولاً طرح مسأله باید در ذهن او دستخوش تغییر گردد، دراین مورد نیز لکان از همین قصد پیروی می کند. او می خواهد نشان دهد که برخلاف روانپزشکی که در آن کار بالینی براساس پدیده شناسی است، در روانکاوی این کار براساس شناسایی سوژه انسانی است. شناسایی در دو وجه معنای خود یعنی به معنای درك کردن و به معنای به رسمیت شناختن. او همچنین می خواهد نشان دهد که روانکاوی یك کار بالینی تحت تأثیر پدیدهٔ انتقال است، یعنی کار بر روی سمپتومی که در اثر انتقال به وجود می آید. سمپتومی که در این مورد خاص در اثر انتقال به وجود می آید نه

الکلیسم بلکه خودداری است. این خودداری است که به سوژه اجازه می دهد تحت تأثیر انتقال دارای یك گفتار[1] شود. در مستی اگرچه ممکن است سیلابی از کلمات وجود داشته باشد اما چیزی به نام گفتار وجود ندارد. نکته سومی را که لکان در همان عنوان سخنرانی اش نشان می دهد این است که الکلیسم فقط نوعی دفاع است در برابر یك آسیب شناسی عمیق تر، و برای دستیابی به این مسأله بنیادی تر است که خودداری، حداقل در مدت جلسات، ضروری می گردد. در روانکاوی لکانی برعکس "ego psychology" روانکاو وقت خود را با آنالیز دفاع ها هدر نمی دهد و این سمپتوم بنیادی است که مدنظر است، سمپتومی که از خلال آن سوژه انسانی حرف می زند. در روانکاوی لکانی آنالیز دفاع یعنی آسیب شناسی خودداری از روانکاوی کردن.

«اوژنیو کاسترو»[2] می گوید: «پراتیك روانکاوی خود یك پراتیك خودداری است: سکوت از جانب روانکاو و از جانب روانکاوی شونده، خودداری از هر چیز دیگری به غیر از کلام. کلامی که در اثر انتقال تبدیل به یك گفتار می شود. الکلیك صاحب گفتار نیست اما با خودداری کردن قادر می شود از مدخل گفتار هیستریك پا به آستانه روانکاوی بگذارد و در مورد مستی خود که درواقع نه یك سمپتوم بلکه یك ضد سمپتوم است به تفحص بپردازد. برای دست یافتن به یك گفتار ضروری ترین عنصر دانش ناخودآگاه است. درحالت مستی این دانش ناخودآگاه غایب است، اگرچه سیلاب کلمات ممکن است حاوی حقایقی نیز باشند که دیگری را تکان دهد ولی آنها خود فرد مست را لمس نمی کنند».

حالت مستی یکی از بهترین نمونه هایی است که در آن می توان نشان داد که روانکاوی براساس عواطف و احساسات نیست بلکه صحبت از حقیقت بیمار است. فرد مست اغلب طوفانی از عواطف و احساسات را به نمایش می گذارد بدون آنکه با حقیقت خود روبرو شود. مستی در واقع برای اندود کردن شکافی است که از آن حقیقت به بیرون می تراود. مستی یعنی محکم بستن در بطری حقیقت برای خود بیمار. آن راستیی که در

1. discourse
2. Eugenio Castro

اصطلاح «مستی و راستی» وجود دارد خود فرد را دربر نمی‌گیرد.

حتماً متوجه شده‌اید که من صحبت از مستی می‌کنم و نه از الکلیسم، این همان کاری است که لکان در آن گردهمایی مذکور کرد. بعد از آنکه مقامات علمی طبقه‌بندی دقیق و باریک‌بین خود را ارائه دادند و صحبت از الکلیسم، الکلیت، الکلوز و سُوم الکلوز کردند او تمام این ظریف کاری‌ها را با حرکت دستی به کناری نهاد و تنها صحبت از مستی کرد.

آیا این آسیب‌شناسی خودداری اتفاقاً همان موضع روانکاو نیست که در سکوت کرکننده‌اش از حرف زدن خودداری می‌کند؟ و آیا این «غیرممکن گفتن» که جایگاه روانکاو را تعیین می‌کند یکی از تعاریف متعدد سمپتوم نیست؟ این خودداری از گفتن روانکاو است که آنالیزان را به سوی تداعی آزاد سوق می‌دهد تا جایی که فرار ایده تبدیل به فرار معنا شود.

پس در مورد الکلیسم هم همچون هر نوع آسیب‌شناسی دیگر آنچه مبنای کار روانکاوی است خودداری است. خودداری از طرف روانکاو، خودداری از طرف روانکاوی شونده. کل روانکاوی، صرف نظر از آسیب‌شناسی‌های درگیر، براساس خودداری است و ماهیت این آسیب‌شناسی‌ها در اساس مطلب هیچ تغییری ایجاد نمی‌کند.

اصولاً در روانکاوی آنچه مبنای طبقه‌بندی سمپتوم و در نتیجه مبنای تشخیص است ساختار سوژه است، نه علامت‌شناسی سمپتوم. علامتها و پدیده‌ها بسته به اینکه بر کدامیك از زمینه‌های ساختاری استوار باشند ماهیت متفاوتی دارند. روانکاوی از زمان فروید فقط سه ساختار می‌شناسد: نوروز یا روان نژندی، پسیکوز یا روان پریشی و پرورسیون[1] یا انحرافات جنسی. پدیده مستی و باده‌گساری هم بسته به اینکه بر کدامیك از این ساختارها تکیه زده باشد ماهیت متفاوتی دارد.

همانطور که قبلاً گفته‌ام در روانکاوی هدف امحاء سمپتوم یا امحاء ضد سمپتوم نیست بلکه هدف تغییر اساسی در ساختار ذهنی سوژه است. در مورد خاص باده‌گساری ابتدا باید این مایع زلال مستی بخش را که تمام وجود باده‌گسار را سرشار از غریزه مرگ

---

1. perversion

کرده است دریك سمپتوم زائیده شده تحت تأثیر انتقال متبلور کرد. باید وجود سوژه را از این ژوئی سانس او تیستی (درخود مانده) ممتد بتدریج خالی کرد تا جا برای منقطع اشتیاق باز شود. و این کار از طریق بوجود آوردن کلامی منقطع، که بر انقطاع خود در هر دیدار با روانکاو واقف‌تر می‌شود، استوار است، کلامی که درست درجهت مخالف کلام ممتد مستانه است.

اعتیاد و گفتار کاپیتالیسم

بکار گرفتن کلمهٔ گفتار برای نشان دادن اتصال سوبژکتیویته با گروه، یکی از شاهکارهای لکان است. او همچنین نشان داده که کاپیتالیسم به عنوان یك گفتار تا چه حد وجود خود را مدیون یك تضاد بنیادی است.

از یك طرف گفتار کاپیتالیسم سوژه‌ای را بنا می‌نهد که چهار ستونش بر مصرف استوار است. کالاهای متنوع قادرند چنان سوژه را اشباع کنند که جایی برای شقاق سوژه و کشیدن بار هستی باقی نمی‌ماند. حدوث جامعهٔ مصرف کنندگان باعث تولد نوع جدیدی از سوبژکتیویته می‌شود؛ یك نوع هستی بدون شقاق. به این ترتیب موفقیت تصویر «مرد خودساخته»[1] قابل درك می‌شود. او زندگی و سرنوشت خود را در دست دارد. او مولّد و ارباب اشتیاق است، اشتیاقی که به عظمت امکانات مصرفی است که او به خودش ارزانی می‌دارد.

اما سکه روی دیگری نیز دارد. صورت حساب مصرف همیشه با کسری همراه است و این کسری در حیطهٔ رضایت و خوشنودی است. گفتار روانکاوی نقش قابل توجهی را که وجود کمبود و نقصان در به تحقق رساندن و دستیابی به خوشنودی در موجود متکلّم

1. self made man

بازی می کند به اثبات رسانده است.

از طریق بیرون کشیدن ابژهٔ ژوئی سانس است که موجود انسانی می تواند به نوعی خوشنودی تأخیری و دست دوم و با این همه بسیار غیرمترقبه دست یابد. این ژوئی سانسی است که هرگز قبل از آن وجود نداشته و لکان آن را «لذت افزوده» می نامد. قبلاً گفتیم که این اصطلاح را لکان از تئوری مارکس در مورد ارزش افزوده اقتباس کرده و معتقد است که لذت افزوده در اقتصاد روانی همان نقشی را بازی می کند که ارزش افزوده در اقتصاد بازار.

لذت افزوده عاملی است که گفتار کاپیتالیسم را از نائل شدن به هدف خود که همانا سوژه یکپارچه است باز می دارد زیرا در جهت معکوس عمل می کند. هرچه داشته‌ها بیشتر شود کسری لذت هم افزایش می‌یابدو خوشنودی بیشتر به افول می گراید و از دسترس دورتر می‌شود.

«برنارد لوکور»[1] می گوید: «گفتار کاپیتالیسم در ساختار خود سیستمی است که به‌طور عمده بر اساس توزیع دال بنا شده است، خواه به شکل اطلاعات و خواه به شکل تصاویر، که بدون وقفه و به طرز سرسام آوری انسانها را مورد تهاجم قرار می‌دهند. این گفتار همچنین مدام در حال ساختن ماشین‌های لذت زای پیچیده و پیچیده‌تر است که انواع و اقسام لذتها را به ارزانی در هر کوی و برزن در اختیار هر کسی قرار می‌دهند. اما خوشنودی از این دنیای سرسام آور هر روز بیشتر رخت برمی‌بندد و فلاکت و ادبار دنیای مصرف هم بر همین اساس است. نوعی لذت‌خواهی و لذت‌بری دیوانه‌وار و بدون حد و مرز که هر روز تمنای جدیدتری دارد، هر روز کالای نوتری را می طلبد و از انبوه کالاهای متعدد جز خاکستری برجای نمی گذارد. در این گیرودار خوشنودی و رضایت آن چیزی است که اول از همه تبدیل به خاکستر شده است».

در این میان مقولهٔ اعتیاد جایگاه خاص خویش را دارد و کاملاً در راستای گفتار سرمایه‌داری است. به خاطر همین هم هست که اعتیاد را نمی توان یك سمپتوم خاص و ویژه تلقی کرد. سمپتوم همیشه یك ویژگی است. اعتیاد فاقد این ویژگی است. به همین

1. Bernard Lecoeur

دلیل است که می توان از آن با استعاره‌هایی همچون طاعون یا بلای خانمانسوز صحبت کرد.

لکان می گوید: «praxis عملی است انجام شده توسط انسان که او را قادر می‌سازد تا بعد واقع را به کمك بعد سمبولیك تغییر دهد». اعتیاد با این تعریف یك praxis نیست. نه تنها این عمل وسیله‌ای برای تغییر بعد واقع توسط بعد سمبولیك نیست بلکه برعکس در اینجا این بعد سمبولیك است که توسط بعد واقع مورد تهاجم قرار می گیرد. مشخصه اصلی این عمل آن است که گفته ناخودآگاه را به کمك نمی‌طلبد. برخلاف سمپتوم که در آن هر بار ناخودآگاه ظهور می کند و هیچ بار هم به هدف نمی‌خورد و هر بار شقاق سوژه آشکارتر به نمایش گذاشته می‌شود، در اعتیاد موفقیت کامل است. سوژه یکپارچه و بدون شقاق تجلی می کند و آرزوی گفتار کاپیتالیسم در تولید سوژه یکپارچه تحقق می‌یابد. مصرف بالاخره خوشنودی می‌زاید. همچنین آرزوی کاپیتالیسم در همگون کردن ژوئی سانس نیز تحقق می‌یابد. ژوئی سانس که مهم‌ترین خصیصه آن منحصر بفرد بودن آن است تبدیل به ژوئی‌سانسی عالم‌گیر و حتی استاندارد می‌شود. ژوئی سانسی که برای هستی خود دیگر نیازی به فانتاسم ندارد.

تولد یك سوژه

برای پایان بخشیدن به کارمان[1] مقاله‌ای از «گی بریول»[2] را با عنوان «تولد یك سوژه» برایتان بازگو می کنم.

«چرا خودش را دار زد؟ اگر یك گلوله در مغز خودش خالی می کرد یا کار دیگری می کرد زیاد در من تأثیر نمی کرد. چرا روانپزشکان نخواستند به این تفاوت گوش بدهند؟ آنها مرا متقاعد کردند که این یك life event عظیم بوده که باعث «پسیکوزمانیاکودپرسیو» من شده است».

اینها کلماتی است که این مرد در یك مصاحبه در جریان یك جلسهٔ معرفی بیمار ادا می کند. او بیست سال است که تحت نظر روانپزشکان مختلف است وهمهٔ آنها را «برجسته» می‌خواند. او از هر روانپزشکی دارونامهٔ مدرن را بهتر می‌شناسد و در مورد آن به ما آموزشهای دقیقی می‌دهد. باید اذعان کرد که درمان او شامل پداگوژی نیز بوده است زیرا درمانگرانش خود را موظف می‌دانستند که دانش خود را با او قسمت کنند. و تمام این ماجرا بیست سال است که ادامه دارد.

---

۱. پایان بخشیدن به سخنرانی‌های ایراد شده در انجمن روانشناسی ایران

2. Guy Briole

کسی که خودش را به دار آویخته یکی از همکاران اوست. این دو مرد برای احراز یك مقام مدیریت با یکدیگر رقابت سختی داشتند. اما دلیل خودکشی آن همکار این رقابت و مقام مورد نظر نبوده است. دلیلش این بوده که همسر آن مرد او را به خاطر مرد دیگری ترك می کند.

و حالا چرا بیمار ما از بیست سال پیش مدام به دار آویختگانی را در خواب می‌بیند که چهره‌شان پیدا نیست؟ چرا او روز و شب با ماجرای مرگ همکارش دست به گریبان است؟ روانپزشکان قطعاً محق بوده‌اند این یك life event بسیار قوی بوده است!

با این وجود در جریان مصاحبه او قبول می کند که راجع به زندگی‌اش صحبت کند، فقط به این دلیل که «خود او بیشتر از بیماری‌اش مورد توجه جمع است».

و او کم کم برای ما تعریف می کند که در اردوگاه مرگ «برگن بلزن»[1] بوده و بعد به خاطر می آورد که در آنجا «به دار آویختگان یکشنبه» بودند. این جزئی از سرگرمی اس‌اس‌ها بود. آنها در حین استماع موسیقی باخ زندانیان را به قید قرعه جدا کرده و به دار می آویختند. مراسم به دار آویختن نیز توسط زندانیان دیگری انجام می گرفت و همهٔ زندانیان مجبور بودند که در این مراسم شرکت جویند.

و بیمار این خاطرات را تعریف می کند و با بر زبان آوردن هر کلمه درد و رنجش، بیماری‌اش، رابطه‌اش با آدمها و کل زندگی‌اش برایش تغییر معنا می‌دهند. سوژه انسانی سربرمی آورد.

بعد از مصاحبه بیمار به روانپزشکش تلفن می کند. روانپزشك بسیار نگران با ما تماس می گیرد و می خواهد بداند آیا ما چیز دیگری غیر از «پسیکوزمانیاکو دپرسیو» پیدا کرده‌ایم؟ ما چیز دیگری پیدا نکرده بودیم فقط با یك سوژه انسانی ملاقات کرده بودیم. سوژه‌ای که در زیر تلی از دستاوردهای علمی مدفون شده بود.

شهادت دادن این بیمار با تمام اختصارش دو نوع پراتیك را برملا می سازد: نوعی که تماماً بر محور دانسته‌هاست و نوعی که بر محور اخلاق است.

1. Bergen - Belsen

اخلاق؟ اخلاق اینجا چه معنایی دارد؟ بله این سؤالی است که این روزها علم کمتر از خودش می‌پرسد. اخلاق بدین معناست که در پس سمیولوژی، بیوشیمی، فارماکولوژی، ژنتیك، نوروفیزیولوژی، نوروررادیولوژی، اپیدمیولوژی و بقیه لوژی‌ها یك سوژه انسانی است و این کافی نیست که با مراجعین خود رفتاری انسانی داشته باشیم تا سوژه انسانی سربر آورد.

به این تعریفی که دانش مدرن از افسردگی می‌دهد توجه کنید: «افسردگی آن چیزی است که تحت تأثیر داروهای ضدافسردگی بهبود می‌یابد»! پیدا کنید سوژه انسانی را.

متافور پدری و جنون[1]

موضوع بحث امروزمان تئوری لکانی جنون یا پسیکوز است به طور بسیار مختصر و موجز. موضوع را با رجوعی به کتاب "Analysis of Mind" اثر برتراند راسل آغاز می کنم. در این کتاب راسل سؤالی را مطرح می کند: «چه چیزی به ما امکان می‌دهد بین تصوراتمان از یك طرف و حافظهٔ اشیاء از طرف دیگر تفکیك قائل شویم؟»

راسل معتقد است، نوعی «حس خاص واقعیت»[2] وجود دارد و او این حس را بسیار نزدیك به «احترام» می‌داند. به عقیدهٔ راسل برای اینکه ما محتویات حافظه خودمان را باور کنیم، وجود این حس احترام ضروری است. این نظریات طبعاً برای روانکاوان بسیار جالب توجه هستند، اما فقط یك مسأله وجود دارد، سوژه‌ای را که راسل از آن صحبت می کند با سوژه روانکاوی متفاوت است.

برای سوژهٔ راسلی واقعیت تمام آن چیزی است که او دریافت می کند. به عقیدهٔ راسل ما به واقعیت احترام می گذاریم و در نتیجه به اثراتی که در حافظه ما می گذارد باور داریم. برخلاف راسل، پسیکاناليز معتقد است که رابطهٔ بین دریافت حسی و حافظه از

---

۱. موضوع یك کلاس درس برای دستیاران روانپزشکی در بیمارستان روزبه در دی ماه ۷۷

2. special feeling of reality

یك‌طرف و باور از طرف دیگر بسیار متغیر است. مثلاً فروید نشان داد که یك پسربچه ممکن است بخوبی دریافت کند که دختربچه‌ای فاقد آلت مردی است اما ضرورتاً به این دریافت خود احترام نگذارد و در نتیجه محتویات حافظه‌اش را در این رابطه باور نکند. در این صورت دریافت بدون اعتقاد خواهد بود. تفکیك بین دریافت و باور احتمالاً برای فروید بسیار سهل‌تر بوده است زیرا زبان او آلمانی بود. در زبان آلمانی دو کلمه برای واقعیت وجود دارد: کلمهٔ "realität" و کلمهٔ "wirklichkeit" که از "wirken" می‌آید و به این معناست که چیزی کار می‌کند (something works). بنابراین می‌توانیم بگوئیم که بعضی از دریافت‌ها کار می‌کنند، کارآمد هستند و بعضی دیگر کمتر کار می‌کنند یا اصلاً کار نمی‌کنند.

چنین وجه تمایزی موقعی اهمیت خود را پیدا می‌کند که پای ناخودآگاه در میان باشد. ناخودآگاه نوعی ساختار حافظه‌ای است که از تعداد محدودی عناصر زبانی یعنی دال‌ها تشکیل شده است. این دال‌های اساسی تعیین کنندهٔ جایگاه سوبژکتیو و تعیین کنندهٔ رابطهٔ سوژه با بزرگ دیگری هستند. مشخصاً یکی از این دال‌ها که لکان آن را «نام پدر»[1] نامید این رابطه با بزرگ دیگری را شکل می‌دهد.

اگر به موضوع ایده‌های ذاتی[2] باور نداشته باشیم باید فکر کنیم که این دال‌ها به نوعی از دنیای خارج دریافت می‌شوند. یعنی با استناد به برتراند راسل می‌توان این موضوع را به این ترتیب مطرح کرد:

برای اینکه دال‌ها در ناخودآگاه کار کنند شخص باید به دال‌هایی که دریافت می‌کند احترام بگذارد. این نکته بخصوص برای دال نام پدر حائز اهمیت است، زیرا کار این دال تغییر و اصلاح جایگاه سوبژکتیو شخص است.

نیاز سوژه به باور این دال اصلاح کننده موقعی اهمیت می‌یابد که به خاطر بیاوریم بر طبق تجربهٔ پسیکانالیز شخص هیچوقت واقعاً نمی‌خواهد جایگاهی را که اشغال می‌کند تغییر دهد. این چیزی است که فروید خیلی زود کشف کرد و با وارد کردن مقولهٔ

1. Nom du Père (F)
2. inborn ideas

غریزهٔ مرگ به این موضوع ابعاد تازه‌ای بخشید.

یکی از جنبه‌های غریزه مرگ این است که بشر همیشه به ارضاء دست می‌یابد. حتی در رنج نیز به ارضاء دست می‌یابد. لکان این ارضاء بنیادی را «ژوئی سانس» نامید و با طنزی خاص می‌گفت بشر همیشه شاد است.

ممکن است سؤال کنید که اصلاً چرا باید بشر رابطهٔ خود را با دیگری تغییر دهد؟ دلیلش این است که کودک نه به عنوان سوژه بلکه به عنوان ابژه است که پا به این جهان می‌گذارد. ابژه عشق یا ابژهٔ نفرت، ابژهٔ اشتیاق یا ابژهٔ ناخواسته اما در هر حال به صورت یك ابژه. در ابتدا این دیگری است که حکم می‌راند. اولین دیگری یعنی مادر.

در نتیجه در ابتدا وضعیتی است که در آن ژوئی سانس غالب است و کودك ابژهٔ دیگری است. فقط از طریق این دال خاص که نام پدر است کودك می‌تواند این موقعیت ابتدایی را تغییر دهد.

دال نام پدر «دلالت فالوس»[1] را وارد صحنه می‌کند. برای ساده کردن مطلب می‌توان گفت که قسمتی از بدن، یعنی آلت مردی، به مقام یك دال ارتقاء می‌یابد و با این ارتقاء وارد بعد سمبولیك می‌شود. این دال تازه، حالا قادر است ژوئی سانس را که در بعد واقع است دربر بگیرد و با این ترتیب اختگی سمبولیك را بر روی آن اعمال کند و نتیجتاً باعث شود که سوژه با چشم‌پوشی از قسمتی از ژوئی سانس خود رابطهٔ خود با دیگری را تغییر دهد.

برای درك عملکرد اختگی (کاستراسیون)، به خاطر بیاوریم که به نظر فروید کاستراسیون در درجهٔ اول کاستراسیون مادر است، البته نه مادر واقعی بلکه یك بازنمایی که کودك از مادر دارد.

کاستراسیون به این معناست که مادر از ابژهٔ خودش جدا می‌شود و چون جایگاه اولیه‌ای که کودك اشغال می‌کند ابژهٔ مادر است، کاستراسیون باعث عدم تداوم این جایگاه اولیه و در نتیجه تغییر رابطهٔ کودك با دیگری یعنی مادر می‌شود.

در کمپلکس ادیپ وارد کردن دلالت فالوس به عهدهٔ نام پدر است. قدرت نفوذ این دال

---

1. signification du phallus (F)

تعیین کننده این است که آیا کودك می‌پذیرد که ژوئی سانس را محدود کند؟ و آیا او می‌پذیرد که جایگاه اولیه‌اش را به عنوان ابژهٔ دیگری ترك کند؟ چنین جابجایی را که توسط نام‌پدر انجام می گیرد لکان «متافور پدر» نامید (متافور جابجایی یك کلمه توسط یك کلمهٔ دیگر است).

رابطهٔ جایگاه اولیه سوژه و نام‌پدر را می توان به صورت یك معادله نوشت. بایستی که باور به دال نام‌پدر قویتر از ارضائی باشد که کودك از باقی ماندن در موقعیت اولیه‌اش به دست می آورد. سوژه بایستی قسمتی از ژوئی سانس را قربانی کند تا بتواند تغییر وضعیت دهد.

اگر این معادله را تنها به صورت کمّی در نظر بگیریم دچار اشتباه خواهیم شد. باور و احترام نه در رابطه با شدتشان، بلکه در رابطه با مقولهٔ دیگری مطرح هستند و این مقوله حقیقت است. نفوذ این دال عمدتاً بستگی به قابل اعتبار بودن شخصی دارد که باید تجلی این دال باشد. بنابراین مسأله این نیست که آیا پدر شخصی قوی است یا ضعیف، آیا او مهربان است یا نه. بلکه مسأله اینجاست که آیا پدر در رابطه با عملکرد سمبولیکی که باید اشغال کند قابل اعتبار است یا نه. و از آنجا که در کمپلکس ادیپ مادر نیز مقام شامخی را دار است مسأله همچنین اینجاست که آیا مادر در رابطه با نظم سمبولیکی که در پدر متجلی است قابل اعتبار است یا نه. این بدان معناست که در هر مورد کلینیکی باید پدر واقعی را از پدر سمبولیك جدا کرد. لکان در مورد یك پارادوکس بسیار تأکید می کرد و آن اینکه وقتی پدری در زندگی واقعی کارش ایجاد یا دفاع از قانون است ممکن است در سطح سمبولیك پدر بی کفایتی باشد. بکرات دیده شده که پدر یك پسیکوتیك یك قانون گذار یا یك نظامی و یا یك متعصب مذهبی بوده است. اعتقاد پدر بر اینکه خود او واقعاً تجلی قانون و نظم است از یك طرف و رفتار او در کمپلکس ادیپ از طرف دیگر ممکن است باعث شود که کودك او را یك دروغگو بداند و ایده آل بی نقصی او را صرفاً چیزی تصوری فرض کند. از آنجایی که تأثیر یك دال وابسته به حقیقت است، نام‌پدر ممکن است در این مورد کاملاً بی اثر باشد. به نظر لکان سبب شناسی پسیکوز را می توان با چنین بی کفایتی عملکرد سمبولیك پدر توضیح داد. در پسیکوز نام‌پدر طرد[1] شده و به جای این دال هیچ چیز نیست، فقط یك حفره است.

---

1. forclosed

سوژهٔ پسیکوتیك این دال را به کلی دور انداخته است. او نام پدر را اصلاً باور ندارد. آنچه در این جایگاه بوده قابل اعتبار نبوده است. در واقع پسیکوتیك آن ارضای اولیه‌ای را که ابژهٔ دیگری بودن برای او به همراه می آورده است هرگز ترك نکرده است. متافور پدری شکست خورده است.

به کمك این مکانیسم می توان تمام پدیده‌های موجود در پسیکوز را توضیح داد، از قبیل "depersonalization", "hallucination", "delusion" و... مطالعات کلینیکی مملو از مثالهاست.

یکی از عمده ترین آنها کتاب «دانیل پل شربر»[1] است به نام "Memoirs of my Nervous Illness" که فروید دقیقاً مطالعه کرده و تئوری فرویدی پسیکوز را در رابطهٔ با آن نشان داده است. او در سال ۱۹۱۱ با نبوغ خود نشان داد که هذیان در پارانویا، یك ساختار زبانی دارد و یك تردستی در دستور زبان است. مطالعهٔ کتاب شربر و مقالهٔ فروید را در رابطهٔ با آن مصراً توصیه می کنم.

نکاتی چند از بیوگرافی شربر را از مقدمه‌ای که «آیدا مك آلپاین»[2] بر ترجمه انگلیسی کتاب شربر در سال ۱۹۵۵ نوشته است نقل می کنم.

«دانیل پل شربر از خانواده بسیار ممتازی بود، پدرش دانیل گاتلب مورتیس شربر پزشك و مدرس دانشگاه لایپزیگ و بنیانگذار یك انستیتوی ارتوپدی در این دانشگاه بود. او همچنین یك متخصص تعلیم و تربیت و یك مصلح اجتماعی بود. او برای خودش نوعی رسالت حواری گونه قائل بود که می خواست سلامتی، شادی و برکت را برای توده‌ها از راه تربیت بدنی به ارمغان آورد. او ژیمناستیك را برای درمان توصیه می کرد و ورزش در هوای آزاد و زمین‌های ورزشی را برای جوانان سازماندهی می کرد. در کشورهای آلمانی زبان پارکهای کوچك را به یاد او "Schrebergärten" می‌نامند. او کتابهای متعددی را منتشر کرد که فقط عناوین آنها، صرف نظر از محتویاتشان، نشان می دهد که او تا چه حد فردی غریب

1. Daniel Paul Schreber
2. Ida Macalpine

(eccentric) اگر نگوییم متعصب (crank) بوده است».

فرهنگ لغات "Webster" برای کلمهٔ "crank" معنای زیر را می‌دهد.

(An unbalanced person who is overzealous in the advocacy of a private cause)

شربر دوبار به خاطر «بیماری عصبی» در بیمارستان روانی بستری شد. بار اول در پائیز ۱۸۸۴ و با تشخیص هیپوکوندریا و در دسامبر همان سال او به کلینیك روانپزشکی دانشگاه لایپزیگ منتقل شد که مدیریت آن را پروفسور فلش زیگ[1] به عهده داشت. در ژوئن ۱۸۸۵ او از این کلینیك مرخص شد و در پائیز همان سال توانست کار خود را به عنوان قاضی منطقه‌ای لایپزیگ از سر گیرد. لایپزیگ یکی از تقسیمات پنجگانه ایالت ساکسونی بود.

در سال ۱۸۹۳، زمانی که او تقریباً ۵۱ ساله بود، به مقام "Senatspräsident" یعنی ریاست عالی دادگاه استیناف ایالت ساکسونی ارتقاء یافت. او در این مقام ریاست یك گروه از قضات را به عهده داشت که همگی بمراتب از او مسن‌تر و باسابقه‌تر بودند. وی در همان سال برای بار دوم در بیمارستان روانی بستری شد و این واقعه تقریباً شش هفته بعد از ارتقاء او به ریاست دادگاه عالی استیناف اتفاق افتاد.

نکته قابل اهمیت دیگر در بیوگرافی شربر این است که او هیچگاه صاحب فرزند نشد. مشخصات پدر شربر به حد کافی گویاست. نداشتن فرزند باعث شد که مواجهه با دلالت فالوس برای شربر تا لحظهٔ انتخاب او برای ریاست دادگاه عالی استیناف به تأخیر بیفتد. در فاصلهٔ نامیده شدن او برای این مقام و قبل از اشغال رسمی این پست یعنی چهار ماه قبل از بروز پسیکوز حاد، شربر روزی بین خواب و بیداری، به این فکر افتاد: «راستی چقدر باید خوب باشد که آدم زن باشد و به هم آغوشی تن در دهد». اما فقط در انتهای بیماری و بعد از یك مبارزه روانی بسیار شدید علیه این خواسته است که او بالاخره یك ایدهٔ جایگزین می‌یابد و آن هم یك هذیان با این محتواست که او زن خداست.

این به چه معناست؟ گفتیم که به خاطر طردشدگی نام پدر سوژهٔ پسیکوتیك چیزی

1. Flechsig

در مورد دلالت فالوس نمی‌داند. اما مرد بودن تنها این نیست که فرد صاحب آلت مردی باشد بلکه این عضو باید در رابطهٔ با عملکرد سمبولیك و همچنین کاستراسیون قرار بگیرد. این بدان معناست که سوژه پسیکوتیك در سطح ناخودآگاه نمی‌تواند یك مرد باشد. اما اینکه او چرا می‌خواهد یك زن باشد، تئوری لکانی توضیحی برای آن دارد که به طور ساده می‌توان چنین بیان کرد:

بروز پسیکوز در اثر به خطر افتادن یا از دست رفتن موضع اولیهٔ سوژه است که فرد پسیکوتیك هیچگاه ترك نکرده است، و آن موضع ابژهٔ دیگری بودن است. سوژهٔ پسیکوتیك در هذیان خود سعی در بنا کردن رابطهٔ جدیدی می‌کند که در این رابطه دو مرتبه ابژهٔ دیگری شود. یك زن ابژه‌ای است که تمام مردها به دنبالش هستند. در ناخودآگاه او زن بودن مترادف ابژهٔ گمشده بودن است.

یك مثال کلینیکی دیگر در مورد یك مرد جوان است که آن را از «مایکل تورن هایم»[1] به عاریت می‌گیرم. دو صحنه‌ای را که برای او اتفاق افتاده و خودش ارتباطی بین آنها قائل نمی‌شود بیان می‌کنم.

صحنه اول: بیمار ۱۶ ساله است و در اتاقش مشغول تماشای عکس‌های مجلهٔ Play Boy است. ناگهان پدرش وارد می‌شود و از دیدن این منظره بسیار خشمگین شده، بازوی پسر را می‌گیرد و او را کشان کشان به دستشویی می‌برد. در آنجا پدر بیمار شلوار خود را پائین می‌کشد و به او می‌گوید: «خوب نگاه کن اگر می‌خواهی بدانی که یك مرد واقعی چیست».

صحنه دوم دو هفته بعد از صحنه اول اتفاق می‌افتد. بیمار در منزل تنهاست. او دامن و جورابهای مادرش را می‌پوشد و به تماشای خود در آیینه می‌پردازد.

آنچه در صحنه اول جالب توجه است این است که این صحنه تمام آنچه راکه متافور پدری است به خطر می‌اندازد. پدر با این حرکت ثابت می‌کند که به نظر او یك مرد واقعی کسی است که صاحب آلت است. پدر قادر نیست بین آلت به عنوان یك عضو و فالوس

1. Michael Turnheim

به‌عنوان یك دال تفاوتی قائل شود. نظیر آن پدرهایی که تصور می کنند تجلی قانون هستند پدر این بیمار نیز تصور می کند که تجلی یك مرد واقعی است. آنچه را که او به پسرش عرضه می کند هویت‌سازی در بعد تصویری است نه در بعد سمبولیك.

این مثال نمونهٔ بارزی است از آنچه لکان کلاهبرداری پدر می‌نامد.

این مثال بدان معنا نیست که همین یك صحنه باعث سوق دادن پسر به سمت پسیکوز شده است. بلکه این نمونه‌ای از عملکرد پدر در طول سالهاست که منجر به انتخاب پسر شده است. انتخاب اینکه پدر را باور نکند.

اگر صحنه اول نمونه‌ای از گذشته است صحنه دوم آینده بیمار را نشان می‌دهد. صحنه دوم تلاش بیمار را برای یافتن راهی ترسیم می کند که بتواند از نو ابژهٔ دیگری باشد. و همان طور که در مورد شربر دیدیم زن شدن، یعنی ابژه گمشدهٔ مرد بودن، یك روش تیپیك است، اما نه یك روش همیشگی.

مسیر بعدی این بیمار نشان می‌دهد که پسیکوز او از هر جهت تحت تأثیر افکار او در مورد سکسوالیته زن است که از هر جهت تهی از دلالت فالوس است. مثلاً به نظر او تمام زنها «لزبین»[1] هستند بخصوص دوست دختر قبلی‌اش. او مدام به تماشای فیلم‌های پورنوگرافیك می‌رود که در مورد لزبین‌هاست و این فیلم‌ها را در امتزاجی از اشمئزاز و شیفتگی تماشا می کند. او می گوید بعدها وقتی ازدواج کرد فرزندانش را از طریق تلقیح مصنوعی به‌وجود خواهد آورد.

برای خاتمه بگذارید دوباره به کتاب "Analysis of Mind" برتراند راسل رجوع کنیم. او به تضادی که بین تفکر کاملاً مکانیستی خود از یك طرف و بکار بردن مقولات ظاهراً متافیزیکی از قبیل «حس احترام» و «باور» از طرف دیگر وجود دارد، اذعان می کند.

خود شما اهمیت مقوله‌ای مثل باور را در تحلیل موارد بالینی دیدید. آیا این بدان معناست که پسیکانالیز کمتر از علم ماتریالیستی و یك نوع فلسفه جدید است؟ پسیکانالیز با نوع خاصی از مادیت سروکار دارد و آن مادیت دال است و این مشابه آن چیزی است که

1. Lesbian (هم‌جنس‌خواهی زن)

«پالی»[1] فیزیکدان بزرگ آن را ایدهٔ جدید واقعیت می‌نامد: واقعیت سمبول.

من در این مورد کلمهٔ مادیت را به کلمه واقعیت ترجیح می‌دهم و تأکید می‌کنم که مادیت دال آن چیزی است که می‌خواستم از خلال این مثالهای کلینیکی به شما نشان دهم.

1. Pauli

لحظهٔ شعله‌ور شدن جنون

در مقالهٔ قبل راجع به پسیکوز (جنون) صحبت کردیم و راجع به عدم کارآیی «متافور پدری» و «دلالت فالوس» در آن. گفتیم که کار متافور پدری این است که جایگاه ذهنی سوژه و رابطه با بزرگ دیگری را تنظیم می کند و وجود این متافور از این جهت ضروری است که می دانیم بشر هیچوقت بسادگی حاضر به تغییر جایگاه خود نیست و این همان چیزی است که فروید غریزهٔ مرگ نامید و لکان به آن نام ژوئی سانس داد. گفتیم که فرزند آدم نه به عنوان سوژه بلکه به عنوان ابژه است که وارد دنیا می شود: ابژهٔ عشق یا ابژهٔ نفرت، ابژه اشتیاق یا ابژهٔ ناخواسته، اما در هر صورت به صورت ابژه، و در این وضعیت این بزرگ دیگری است که حکم می راند، اولین دیگری یعنی مادر. گفتیم که در ابتدا وضعیتی است که در آن ژوئی سانس غالب است و کودك ابژهٔ دیگری است و فقط از طریق این دال خاص که نام پدر است اختگی سمبولیك بر روی ژوئی سانس اعمال می شود و کودك می پذیرد که جایگاه اولیه خود را به عنوان ابژهٔ دیگری ترك کند. گفتیم که عملکرد مؤثر متافور پدری وابسته به مقولهٔ باور است که این خود وابسته به مقولهٔ حقیقت است. نه تنها کودك می باید شخصی را که تجلی این دال است قابل اعتبار بداند، و نه تنها برای مادر نیز این دال باید درست کار کند، بلکه پدر نیز بایستی بین عملکرد خود در سطح تصویری و عملکرد خود در سطح سمبولیك تفاوت قائل شود. برای درك بهتر مطلب نیز دو مثال آوردیم: یکی مورد بسیار معروف پرزیدنت شربر رئیس دیوان عالی

استیناف پادشاهی ساکسونی در آلمان و دیگری مورد یك مرد جوان، و در هر دوی آنها نشان دادیم که هذیان زن بودن چطور آنها را به جایگاه ابژهٔ دیگری بودن بر می گرداند، جایگاهی که در واقع آنها هیچوقت ترك نکرده‌اند.

اما راجع به زمان بروز پسیکوز حاد صحبت نکردیم. از آنجایی که ابژهٔ دیگری بودن و ژوئی‌سانس ناشی از آن را رها نکردن از ابتدا وجود دارد، چرا علایم کلینیکی در زمان خاصی ظاهر می‌شوند و گاهی فرد مزبور تا سالها بدون هیچگونه علامتی یك زندگی کمابیش عادی دارد؟

زمان بروز علایم کلینیکی بارها و بارها به عنوان ازهم پاشیدگی دنیا، فروپاشی نظم جهان و امثال اینها توسط بیماران توصیف می‌شود و این مصادف با آن لحظه‌ای است که این اشخاص برای اولین بار با دلالت فالوس مواجه می‌شوند و خلأ نام پدر را با تمام وجود حس می کنند. فقدان این دال باعث می‌شود که اجزای دنیای آنها یك یك از هم جدا شود و می‌بینند که از جانب بزرگ دیگری رها شده‌اند.

شربر این رها شدگی را با زوزه کشیدنهای دلخراش برای صدا کردن بزرگ دیگری عیان می کرد. خودش می‌نویسد موقعی زوزه می کشیدم که صداهایی که با من حرف می‌زدند قطع می‌شدند و من فریاد می کشیدم تا آنها دوباره بر گردند.

لحظهٔ مواجهه با دلالت فالوس برای شربر لحظهٔ انتخاب او برای تصدی مقام ریاست دیوان عالی ایالتی است، یعنی لحظه‌ای که او با متافور پدری برخورد می کند. تا به آن روز طبیعت با شربر همراه بود زیرا او را از داشتن فرزند محروم کرده بود و هیچگاه قبل از آن شربر موقعیتی پیدا نکرده بود تا خودش را در جایگاه یك پدر ببیند و از خود سؤال کند پدربودن به چه معناست.

اکنون قصد دارم در مورد یك زن پسیکوتیك برای شما صحبت کنم، زیرا قاعدتاً باید شما از خود سؤال کرده باشید در مورد زنها این متافور چگونه عمل می کند؟ اگر مردها برای آرام کردن این اضطراب غیرقابل تحمل که ناشی از احساس «رهاشدگی توسط بزرگ دیگری»[1]

1. lachage de l'Autre (F)

است هذیان زن بودن را به کمك می طلبند، زنها که خود در جایگاه ابژه هستند یعنی در جایگاه ابژهٔ دادو ستد سمبولیك، آنها چه می کنند؟ البته ابژه بودن در بعد واقع با ابژه بودن در بعد سمبولیك کاملاً متفاوت است که این خود بحث جداگانه ای است.

در اینجا قسمت‌هایی از مقاله «کارول لاسانیا»[1] را نقل می کنم:

الیز به‌دنبال چندین بار اقدام به خودکشی در سن بلوغ، بالاخره سر از دفتر یك روانکاو در می آورد. او دانش آموز بسیار خوبی بوده ولی رفتار و شخصیتی داشته که برچسب «پسیکوپات»[2] را برایش به ارمغان آورده بود. ذهن او مدام مشغول ایدهٔ مرگ است. مرگ به‌عنوان تنها مرز ممکن برای محدود کردن ژوئی‌سانس. با این حال در جریان این اولین دورهٔ روانکاوی اقدام به خودکشی قطع می‌شود. قطع شدن آن به همان اندازه ناگهانی است که شروع آن بود. اما تتمه‌ای برجای می‌ماند و آنهم ترس است. این ترس موجب درخواست او برای دومین دورهٔ روانکاویش می گردد. ترس او ترس از تنها ماندن است. به‌طور دقیق‌تر ترس از اینکه وقتی بحران اضطراب شروع می‌شود کسی نباشد که الیز بتواند با او صحبت کند. او مجبور است شب‌ها در منزل دوستانش بخوابد و نمی‌تواند از یك مخاطب بالقوه دور بماند. با این حال اگر او مجبور باشد یك مسیر طولانی را طی کند راه حلی برای آن پیدا کرده است؛ بایستی در مسیری که او طی می کند حداقل هر بیست کیلومتر یك نفر باشد تا الیز بتواند با او صحبت کند.

می‌بینیم که الیز بخوبی از منابع موجود در بعد تصویری و در بعد سمبولیك استفاده می کند. اضطراب را به بعد مکان منتقل کرده و سعی دارد با کلام این بُعد را مستور کند.

همچنین می‌بینیم که سمپتوم در آن واحد دو کار متضاد انجام می‌دهد. از یك طرف با محدود کردن نقل مکان دسترسی به دیگری را کم می کند و از طرف دیگر با اجبار به صحبت کردن وجود این دیگری را ضروری می سازد.

تابلوی بالینی را در چهار صحنه خلاصه می کنیم:

---

1. Carole La Sagna
2. psychopathe (F)

صحنه اول: الیز که تا پنج سالگی با پدربزرگ و مادر بزرگش زندگی می کرده ناگهان خود را مجبور می‌بیند که به تصمیمی که درباره‌اش گرفته شده گردن نهد. تصمیم این‌است که او بعد از این می‌بایست با والدینش زندگی کند.

اولین خاطرهٔ او این‌است: پدر بزرگ و مادربزرگش او را به آپارتمانی ناشناس می‌برند و او را به‌دست خدمتکاری سپرده و ناپدید می‌شوند. او به‌خاطر می آورد که پشت پنجره و در بغل این زن ناشناس است و با دست با پدربزرگ و مادربزرگش خداحافظی می کند. به‌نظرش می‌رسد که آنها او را رها کرده و پا به فرار گذاشته‌اند. احساس بی‌پناهی او بی‌انتهاست. او برای اولین بار احساس می کند که تمام دنیایش فرو ریخته است.

صحنه دوّم: او با مادرش و زنی از دوستانشان داخل یك آسانسور است. جمعه بعدازظهر است. آسانسور خراب می‌شود و هر سه می‌خندند. چند لحظه می گذرد و این فکر از ذهن الیز خطور می کند: «اگر ما تمام آخر هفته را در اینجا محبوس باشیم پدر متوجه خواهد شد». و بلافاصله فکر متضاد آن از ذهنش می گذرد: «با این حواس پرتی که او دارد متوجه نخواهد شد». ترسی دیوانه‌وار تمام وجود الیز را فرا می گیرد تا سرانجام مردی که در خاطرهٔ او به یك زبان خارجی صحبت می کرده آنها را نجات می دهد.

صحنه سوم: الیز پشت پنجره است و بیرون را نگاه می کند. ایده‌ای با قدرت تمام ذهن او را فرا می گیرد که الیز به آن نام «توهم ذهنی» می‌دهد. به‌نظر او «زمین به‌حالت تعلیق در مکعبی است که دیواره‌هایش به رنگ آسمان رنگ آمیزی شده‌اند». این ایده از چنان شدت و حدتی برخوردار است که الیز را دچار اضطرابی موحش می کند. او بیهوده سعی می کند که دانسته‌های خود را در مورد موقعیت زمین به کمك بطلبد. او می داند که در یك جهان بسته زندگی نمی کند. او می‌داند که کائنات بی‌انتهاست. اما تلاش او بی‌فایده است. او کتابی را از «الکساندر کویره» به‌خاطر می آورد که در آن نویسنده از همین «ترانس موتاسیون» (تغییر ماهیت) دانش صحبت می کند، اما بی‌نتیجه. دنیای او و واقعیتی که او در آن می‌زیسته تغییر کرده‌اند. او در یك فضای ناپیوسته است که در آن محصور شدگی به خلأ منتهی می‌شود.

از آن به بعد ترس از محصور شدگی به ترس از تنهایی اضافه می‌شود. دیگر برای او

ممکن نیست که سوار آسانسور شود، به یك سوپرمارکت با درهای الکترونیك برود، به سینما برود و . . .

صحنه چهارم: مربوط به یك «تروما»[۱] است که الیز در زمان بلوغ داشته و در اولین دورهٔ درمانش هرگز موفق به صحبت کردن دربارهٔ آن نشده: الیز بعد از یك میهمانی، شبی را در منزل یکی از دوستان خانوادگی‌شان می‌گذراند و مورد تجاوز جنسی آن مرد قرار می‌گیرد.

الیز حتی در زمان وقوع این حادثه نیز نمی‌داند که چگونه باید با آن برخورد کند. آیا باید آن را با والدینش در میان بگذارد؟ آیا اتفاق مهمی افتاده است؟ او می‌ترسد اگر از این واقعه صحبت کند عقلش را از دست بدهد. بنابر این تصمیم می‌گیرد که ساکت بماند و استراتژی خاصی را در پیش می‌گیرد: حالا که از این واقعه صحبتی نکرده باید طوری رفتار کند که انگار اصلاً اتفاقی نیفتاده است. او هیچگونه خصومتی نسبت به این مرد از خود نشان نمی‌دهد و همچون گذشته او را به منزلش دعوت می‌کند. تنها وسیله‌ای که او در دست دارد نقش‌بازی کردن[۲] است و بدین ترتیب تروما را به یك نقش[۳] تقلیل می‌دهد.

روانکاو دوم او روزی به او می‌گوید که «نفس اهمیت خاص این خاطره صحبت از آن را ضروری نمی‌سازد».

اهمیت خاص این واقعه ملاقات با خلأ است، خلأ دلالت فالوس.

روزی الیز با یکی از دوستانش مشغول تماشای فیلمی بودند که در آن قهرمان زن مورد تجاوز جنسی قرار می‌گیرد. الیز دیوانه‌وار می‌خندد. دوستش که کاملاً مبهوت شده او را سؤال پیچ می‌کند. الیز بالاخره حرف می‌زند و به گونه‌ای صحبت می‌کند که دوستش به گریه می‌افتد. نیمه‌های همان شب الیز از خواب بیدار می‌شود. او دچار اضطراب شدیدی همراه با استفراغ است. صبح زود او به نزد مادرش برمی‌گردد و دیگر هیچوقت او را ترك نمی‌کند.

این صحبت از چیزی که قابل گفتن نیست، شرح یك خلأ است که الیز را به میان این

---

۱. trauma (ضربه روحی)

2. faire semblant (F)

3. le semblant (F)

بحران پرتاب می کند. آنچه قابل گفتن نیست آن خاطرهٔ مملو از احساسات نیست، زیرا این خاطره در عمق خود بسیار هم اطمینان‌بخش است، چون که به‌صورت یك مرز تصویری در مقابل آنچه قابل گفتن است عمل می کند. آنچه قابل گفتن نیست، خلأ حاصل از وجود نداشتن بزرگ دیگری است، که حضور «شریکی لذت برنده»[1] جای خالی آن را پُر می کرده است.

از آن زمان به بعد الیز دیگر در همان واقعیتی نیست که دیگران هستند، بلکه در دنیای بسته و ساکن ارسطویی است. دنیایی که حتی خود او آن را موهوم و هذیانی می‌نامد: زمین به‌حالت تعلیق در مکعبی است که دیواره‌هایش به رنگ آسمان رنگ‌آمیزی شده‌اند.

به‌دنبال آن احساس رهاشدگی که او در پنج سالگی تجربه کرد و واقعهٔ محبوس شدن در آسانسور که در آن متوجه شد که برای پدرش چیزی جز لحظه‌ای حواس پرتی نبوده است، بعد از اقدامهای مکرر به خودکشی به‌عنوان تنها راه حل ممکن برای محدود کردن ژوئی‌سانس و بعد از اختراع انواع محدودیت‌ها در نقل و انتقال، الیز حالا برای محدود کردن سمپتوم نوع جدیدی از حد و مرز را اختراع می کند: حد و مرز جهان.

الیز یك نوروتیك نیست. او متافورپدری را در اختیار ندارد تا به کمك آن بتواند در مقابل مسائل عمدهٔ زندگی به مقابله برخیزد. تمام سؤال او در مورد حد و مرز است. حد و مرزی که موجودیت خود را مدیون کاستراسیون نیست، مدیون بعد سمبولیك نیست. باید دید این دو مقوله چگونه به هم گره می‌خورند، مقولهٔ سمپتوم و مقوله کنار آمدن با آن ـ‌ساختن با آن. لکان می گوید: «شکاف هر روز بزرگتر می‌شود مگر اینکه کاستراسیون مانع آن گردد». به خاطر همین هم هست که الیز مجبور است منابع موجود در بُعد تصویری و در بعد سمبولیك را به کمك بطلبد تا بر بعد واقع حد و مرزی قرار دهد.

فروریختن دیوار «تروما» رابطهٔ جدیدی بین سوژه و سمپتوم را فراهم می‌سازد. جایی که فاصله مکانی و فضایی در بعد تصویری به کمك طلبیده شده بود، جایی که حضور

1. partenaire jouisseur (F)

شخصی که بتوان با او صحبت کرد در بُعد سمبولیک فرا خوانده شده بود، حالا فقط ناممکن گفتن در بُعد واقع باقی می‌ماند. ناممکن گفتنی را که او در اولین دورهٔ روانکاوی خود به‌حساب شرم از گفتن گذاشته بود. کنار آمدن با سمپتوم، که در خود سمپتوم نهفته است، یعنی کنار آمدن با وجود نداشتن بزرگ دیگری. و همان‌طور که مورد الیز نشان می‌دهد کنار آمدن بر دو روش استوار است: ناتوانی و ناممکنی.

ماشین اوتیستی

در زیر قسمت‌هایی از مقالهٔ «ژان کلودمالول»[1] را می‌خوانید:

کتاب «تمپل گرندین»[2] به نام Emergence: Labled Autistic را دربارهٔ اوتیسم یا در خودماندگی می‌توان معادل کتاب «خاطرات یك نوروپات» دانیل شربر دانست. برای درك مکانیسم اوتیسم می‌توان روشهایی را که فروید ولکان برای درك مکانیسم پسیکوز به کار بردند مورد استفاده قرار داد.

تمپل گرندین به گفته خودش یك برچسب خورده اوتیستیك یا در خود مانده است. او موفق شد به دانشگاه برود، دکترای خود را در علم رفتار حیوانی اخذ کند، کنفرانس‌های متعددی در سراسر جهان بدهد و یك پست مهندسی را اشغال کند. او در زمان انتشار کتابش در دانشگاه کلرادو تدریس می‌کرد. او دراین کتاب شرح می‌دهد که چطور به کمك اختراعش، که او آن را «ماشین تنظیم کننده»[3] می‌نامد توانست به نوعی خوددرمانی نائل شود.

تشخیص اوتیسم در سال ۱۹۵۰ به کمك پرسشنامه Rimland که توسط مادرش پر

---

1. Jean Claude Maleval
2. Temple Grandin
3. machine régulante (F)

شد برای تمپل داده شد، درحالی که او کودکی بیش نبود. در سال ۱۹۸۶ وقتی تمپل تصمیم می گیرد «طلوع کردن» خود را از میان تاریکی تنهایی او تیستی برای دیگران تعریف کند او تقریباً چهل ساله و یکی از معدود کارشناسان جهانی علم رفتار حیوانی و سازندهٔ تجهیزات دامداری است. او در آنوقت چهره‌ای شناخته شده برای تمام مجلات علمی و کنگره‌های جهانی است.

خوددرمانی او بر اساس یك ماشین متمرکز است. او تعریف می کند از کودکی دوست داشته اشیایی را سرهم‌بندی کند. اشتیاق برای ساختن دستگاهی که در اثر تماس با آن بتواند آرامش بگیرد در کلاس دوم ابتدایی به سراغ او آمد. اما فقط در اواخر دبیرستان بود که موفق شد یك «ماشین‌فشارنده»[1] بسازد. او تمامی این سالها را در یك تنهایی عمیق به‌سر برد و تحصیلاتش مدام دستخوش بحرانهایش، مشکلات رفتاری‌اش و دردهای جسمی‌اش بود.

ایدهٔ ساختن یك ماشین فشارنده از آنجا به ذهن او رسید که شاهد بود چطور دامهای رمیده و ترسیده خود را در تله‌های دامی محبوس می کنند و چطور وقتی جداره‌های این تله به ملایمت روی پهلوهای آنها فشار می‌دهد آنها آرام می گیرند.

ماشینی را که او برای خود می سازد همان مکانیسم را دارد و همان آرامش را برای او ایجاد می کند. او می گوید:«وقتی بچه بودم آرزو داشتم آشیانه‌ای مخفی به طول و عرض تقریبی یك متر برای خودم داشته باشم. ماشین من همان آشیانهٔ رؤیاهای کودکی‌ام بود... گاهی با خود فکر می کردم که هرگز نخواهم توانست بدون ماشینم زندگی کنم. اما بعدها متوجه شدم که دستگاه من فقط یك وسیله نگهدارنده بود و احساسات و افکاری که در آن به من دست می‌داد می‌توانست در خارج از آن نیز وجود داشته باشد. آنها محصول روح من بودند نه محصول دستگاه».

ماشین تنظیم کننده اختراع سوژه و محصول «گفتن»[2] اوست، به نظر می‌رسد که یکی

1. machine à serrer (F)
2. énonciation (F)

از مشخصات اوتیستیک‌ها این است که آنها با یك بزرگ دیگری واقع سروکار دارند و رابطه‌شان با زبان یك رابطه با شئ است. با وجودی که این ماشین سوژه را در زیر سنگینی خود تبدیل به سنگ می کند اما در عین حال به او اجازه می‌دهد که بتواند خود را در حیطهٔ بزرگ دیگری معرفی نماید. به همین دلیل او می تواند از طریق این ماشین و به کمك یك سری تداعی متونیمیك (مجازی) حوزهٔ دانش خود را گسترش دهد.

شکی نیست که اختراع چنین وسیله‌ای تا حدودی شبیه یك هذیان پسیکوتیك است. اما می توان گفت این اختراع از جهاتی با ماشین پسیکوتیك فرق دارد زیرا در آن سوژه اوتیستیك می تواند به ارادهٔ خود ماشین را به کار انداخته، یا از کار بازدارد. درحالی که سوژه پسیکوتیك در مقابل ماشین ذهنی خود هیچگونه اراده‌ای ندارد و تحت فشار آن در رنج و عذاب است و به هیچوجه نمی تواند خود را از نفوذ آن خارج سازد.

گرندین می گوید: «وقتی استفاده کننده توسط دستگاه فشرده می‌شود نمی تواند هیچ حرکتی بکند. با این همه بسیار مهم است که استفاده کننده کنترل کامل دستگاه را در اختیار داشته باشد. او باید قادر باشد در هر زمان که خواست دستگاه را از کار بیندازد».

دیگری مصنوعی که گرندین به این ترتیب برای خود ساخته بدون‌شك کامل‌ترین است که یك اوتیستیك می تواند برای خود بسازد. این دیگری مصنوعی همان ترکیبی را دارد که دانسته‌های گرندین دارند و به همان نحو ساخته شده از یك سری رشته‌های[1] سفت و سخت و غیرقابل تغییر است.

«ساکس»[2] این پدیده را به‌خوبی بیان می کند. موقعی که او از گرندین سؤال می کند که یك مطلب جزئی را که او درست متوجه آن نشده بود بازگو کند، با کمال تعجب مشاهده می کند که گرندین صحبتش را از ابتدا آغاز می کند و دقیقاً با همان کلمات به پیش می‌برد، گویی اطلاعاتی که به صورت یك کلیت در ذهن او انبار شده‌اند قادر به بخش شدن نیستند. اجزاء تداعی در یك برنامهٔ انعطاف‌ناپذیر به یکدیگر متصل بودند. خود گرندین می گوید:

1. sequences
2. Sacks

«من نمی توانم به اطلاعاتی دسترسی پیدا کنم مگر اینکه کل مطلبی که این اطلاعات خاص را در بر می گیرد در ذهنم مرور کنم». و اضافه می کند: «البته این روش تفکر کمی کند است».

او آنچه را که در ذهن دارد «کتابخانه ذهنی» می نامد و آن را با داده‌های انبار شده در یك رایانه مقایسه می کند. او به خاطر اینکه زندگی را برای خود آسان کند، و برای اینکه بتواند در روابط خود با انسانها مشکلات کمتری داشته باشد، در ذهن خود کتابخانهٔ وسیعی از تجربیات ساخته که در طول سالها غنی تر شده است. همچون یك مخزن نوارهای ویدئویی او برای هر تجربه‌ای یك«ویدئو» در ذهن خود دارد که در موقع لزوم آن را مرور می کند و بارها و بارها آن را از ابتدا تا به انتها و صحنه به صحنه در مغز خود می چرخاند. این «ویدئوها» به او نشان می‌دهند که انسانها در شرایط مختلف چگونه رفتار می کنند. او محتوای این «ویدئوها» را با آنچه که در آن لحظه خاص با آن مواجه است مقایسه می کند و بدین ترتیب می تواند حدس بزند شخص خاصی را که در مقابل خود دارد احتمالاً چگونه رفتار خواهد کرد. او برای گسترش این کتابخانه هرچه به دستش افتاده مطالعه کرده است، حتی وال استریت ژورنال را؛ یعنی هر آنچه را که می توانسته دانش او را در مورد نوع بشر گسترش دهد. او می گوید: «این یك روند مطلقاً منطقی است».

این بدان معناست که تمام دال‌ها به طور سفت و سختی در رشته‌های متونیمیك (مَجاز) ترتیب یافته و او به هیچ نوع متافور (استعاره) دسترسی ندارد. ساکس می گوید: «درك او از زبان همیشه غیرعادی بوده است. کنایه، فرض، طنز، شوخی و استعاره برای او نامفهوم است». زمانی که معنای یك گفته (énoncé) فقط موقعی قابل درك است که گفتن (énonciation) دیگری ملحوظ شود گرندین بلاتکلیف می ماند. در عوض او زبان تکنولوژی را با لذت فراوان آموخت. او عمدتاً صراحت و دقت این زبان را ستایش می کند که بندرت براساس پیش‌فرض‌های تلویحی است.

هر چه متغیرهای سوبژکتیو در کلام افزایش یابند به همان نسبت مشکلات اوتیستیك‌ها برای درك آن افزایش می‌یابد. برای همین است که اوتیستیك‌ها اغلب ریاضی‌دانان بی‌نظیری هستند. گرندین عمدتاً کارکرد ذهنی دیگران را براساس کارکرد

ذهنی خود فرض می کند. اما مسأله اینجاست که او سوژه‌ای نیست که در اثر دال دوباره شده باشد. به همین دلیل است که نمی تواند تداخل «گفتن» را در «گفته» دریابد. او به طور واضح گرفتار آن چیزی است که لکان آن را «طرد ناخودآگاه»[1] می‌نامد و معتقد است که در پسیکوز اتفاق می‌افتد.

وقتی گرندین می گوید در حافظه‌اش هیچ پرونده‌ای واپس زده نشده است تقریباً حق با اوست. البته درست است که این خیال باطل را خیلی‌ها دارند اما در مورد گرندین موضوع فرق می کند. او با وجودی که مطمئناً نمی‌توانسته هر چه را که با آن مواجه شده ضبط کند ولی می‌توان مطمئن بود که در مورد او هیچگونه «بازگشت واپس‌زده» وجود ندارد، آنهم به دلیل آنکه فرایند متافور در او مختل است. دیگری مصنوعی او نمی تواند شقاق سوژه راایجاد کند. این یك دیگری واقع است، یك دیگری کامل.

ماشین گرندین یك ارباب دال است که او را در حوزهٔ دیگری، بدون هیچگونه تموّجی متجلی می کند. به برکت این ارباب دال گرندین می تواند تا حدودی ژوئی سانس را کنترل کند. همچنین به کمك این ماشین او می تواند احساسات خود و دیگران را تا حدودی بپذیرد، می تواند خشونت خود را کنترل کند و یاد می گیرد که محبت دیگران را حس کرده و قبول کند. با اینهمه این توسعهٔ زندگی عاطفی محدودهٔ تنگی دارد. او می گوید:«من از ازدواج می ترسم. برای من ساختن دستگاهم از اهمیت بیشتری برخوردار است تا نرمال شدن یا ازدواج کردنم».

دیگری مصنوعی او یك دیگری کامل است. هیچگونه کاستی، هیچ جای خالی در حوزهٔ این دیگری نیست که سوژه بتواند ابژهٔ اشتیاق خود را در آن جا بدهد. در حوزهٔ این دیگری گرندین به صورت یك دال در مقابل دال‌های دیگر متجلّی نیست. او به صورت یك ارباب دال و بدون هیچگونه تموّجی بازنمایی می‌شود و این بسیار مشابه آن چیزی است که در هذیان پسیکوتیك اتفاق می‌افتد. تنها چیزی که متفاوت است این است که گرندین اصرار دارد کنترل کامل ماشین را در اختیار داشته باشد.

1. rejet de l'inconscient (F)

هرچه ماشین گرندین کامل‌تر شد، ژوئی سانس او بیشتر مهار شد. «بحرانهای عصبی»، حالت تهاجمی و تنش‌های سیستم عصبی او تخفیف یافت. اما خوددرمانی هیچگاه قطعی نشد. ژوئی‌سانس مهار شد، ولی با فالوس درنیامیخت، یعنی که توسط بعد سمبولیك احاطه نشد. برای همین هم او محتاج «ایمی پرامین»[1] به مقدار پنجاه میلی گرم در روز است که از یازده سال پیش مصرف می کند. ایمی پرامین برای او نوعی عصای‌دست است. او تأکید می کند: «اگر این دارو موقعی برای من تجویز می‌شد که بیست سال داشتم هرگز نمی‌توانستم آنچه را که تا به امروز انجام داده‌ام به سرانجام برسانم. «بحرانهای عصبی»من، وسواسهایم، اضطرابهایم تا آنجا که باعث نابودی من نمی‌شدند به صورت موتوری قوی عمل می کردند».

همان‌طور که پدیده‌های هذیان‌زدگی[2] که شر بر نمونه‌های زیادی از آن را به دست می‌دهد از زمان کشف نورولپتیك[3]ها بسیار کاهش یافته‌اند، زیرا این داروها خوددرمانی توسط هذیان را سدّ می کنند، به همان ترتیب تجویز داروهای ضدافسردگی به طور زودرس ممکن بود خوددرمانی گرندین را توسط ماشین دفاعی پیچیده‌اش سدّ کند.

با تمام این اوصاف گرندین خود معتقد است که اوتیسم ناشی از یك جراحت در مغز است، به رغم اینکه ماشینی را که او اختراع کرده است کاربرد چندانی در نورولوژی ندارد. او ضمناً تأکید دارد که روش‌درمانی او فقط برای خودش ارزش دارد نه برای همه و بالاتر از آن تأکید دارد که محبت اطرافیانش نقش اساسی در بهبود او ایفاء کرده است.

از اینجا نتیجه می گیریم که محبت برای درمان جراحت مغز مفید است!!!

---

۱. Imipramine دارویی که معمولاً در درمان افسردگی مصرف می‌شود.

2. paraphrenisation

3. neuroleptic

«معالجهٔ» جنون

کلمهٔ معالجه را در اینجا من مترادف واژهٔ فرانسوی "traitement" به کار می‌برم که دارای معانی متعددی است که تعدادی از آنها را برمی‌شمرم:

۱) درمان یك بیماری؛ ۲) رفتار و سلوك؛ ۳) مجموعهٔ فعل و انفعالاتی که بر روی مواد خام اولیه انجام می گیرد تا آنها را قابل استفاده نماید (پرداخت کردن)؛ ۴) مجموعهٔ اعمالی که بر روی داده‌های اولیه به منظور بهره‌برداری از اطلاعات انجام می گیرد (پرداخت اطلاعات)؛ ۵) مجموعهٔ اعمالی که با نیت شکل دادن به فلزات بر روی آنها انجام می گیرد (پرداخت فلزات)؛ ۶) پرداخت حقوق کارمندان و . . .

معالجه را در اینجا نه به معنای متداول درمان در پزشکی بلکه بیشتر در وجه پیدا کردن راه چاره، راه علاج در نظر دارم. با این تعریف آنچه را یك روانکاو می تواند در مورد یك سوژه پسیکوتیك انجام دهد مورد بررسی قرار می‌دهم. در ابتدا می‌بایست بین آنچه فرایند روانکاوی در یك سوژهٔ نوروتیك به همراه می آورد با آنچه همین فرایند برای یك سوژهٔ پسیکوتیك دارد تفاوت اساسی قائل شد، زیرا که هدف و دستاورد این دو جریان بکلّی با یکدیگر متفاوتند و حتّی می توان اظهار داشت که در جهت مخالف یکدیگرند.

خاطرنشان می‌سازم که لکان کلمهٔ "traitement" را منحصراً در مورد بیماران پسیکوتیك به کار می‌برد و در بقیه موارد مصراً کلمهٔ پسیکانالیز یا به‌طور اختصار آنالیز را

به کار می گیرد، یعنی از سال ۱۹۵۸ به بعد. این بدان معناست که لکان هیچوقت روانکاوی را معادل یك روند درمانی نمی‌دانست و در مورد بیماران پسیکوتیك نیز واژهٔ "traitement" را بیشتر در معنای سومی که ارائه دادم در نظر دارد، یعنی پرداخت کردن مواد خام و همچنین به مفهوم پیدا کردن یك راه چاره برای بیمار.

روانکاوی همیشه با سمپتوم سوژه سروکار دارد تا جایی که من قبلاً تأکید کرده‌ام که سمپتوم تنها راه‌ورود به روانکاوی است. سوژهٔ پسیکوتیك هم خودرا با سمپتومش به روانکاو عرضه می کند، اما در مورد او برخلاف سوژهٔ نوروتیك روانکاوی براساس تعبیر و رمزگشایی سمپتوم نیست. سمپتوم در پسیکوز خود یك راه علاج است و به همین دلیل است که لکان آن را از سمپتوم فرویدی در نِوروز جدا کرده و به آن نام سنتوم (sinthome) می دهد.

ژك الن میلر می گوید، سنتوم پسیکوتیك حقیقت سمپتوم نوروتیك را برملا می سازد. او حتی معتقد است، اگر نقطهٔ شروع را سنتوم پسیکوتیك بگیریم می توانیم آسان‌تر و بهتر راه خودرا با سمپتوم نوروتیك پیدا کنیم.

اما «معالجه» یك سنتوم پسیکوتیك براساس تعبیر ناخودآگاه نیست. در پسیکاناليز سوژه نوروتیك، کار تعبیر در جهت مخالف تعبیری که ناخودآگاه بر روی دال‌های اولیه انجام داده است صورت می‌پذیرد. اما در پسیکوز، پدیده‌های اولیه یا عنصری[1] خود نشان دهندهٔ رابطهٔ ابتدایی سوژه با زبان است. در پسیکوز، این رابطه کاملاً عریان و آشکار است و توسط ناخودآگاه مورد "traitement" قرار نگرفته است. یعنی ناخودآگاه مجموعهٔ اعمالی را که باید بر روی این مواد خام اولیه انجام دهد انجام نداده، آنها را پرداخت نکرده است.

در مورد نِوروز، یك روانکاوی موقعی انجام می گیرد که سوژه‌ای به یك روانکاو مراجعه کرده تا از سمپتوم خود برایش صحبت کند و روانکاو نیز سمپتوم او را رمزگشایی می کند. در پایان یك روانکاوی واقعی، سوژه از میان فانتاسم عبور کرده و به ورای آن می‌رسد، فانتاسمی که سمپتوم را بر دوش می کشیده است. ورای فانتاسم، بُعد واقع است که

1. phénomènes élémentaires (F)

سائق در آن منزل دارد و در قلب ژوئی سانس سمپتوم است. بدین ترتیب روانکاوی یك سوژهٔ نوروتیك از بعد سمبولیك که پوشش سمپتوم را تشکیل می‌دهد شروع شده و به بعد واقع در مرکز سمپتوم منتهی می‌شود.

آنچه از یك روانکاوی واقعی انتظار می‌رود این است که سوژه در پایان کار قادر شود در ورای همانند سازی‌هایش به پس ماندهٔ وجود خود در بُعد واقع دست یازد. اما لکان نشان می‌دهد که جیمز جویس، که از نظر او یك پسیکوتیك است، بدون انجام روانکاوی به این نقطه رسیده و از این مکان است که شهادت می‌دهد.

وقتی جویس بر روی هم صدایی[1] دو واژهٔ "Letter / Litter" (زباله/حرف) بازی می‌کند می‌داند راجع به چه صحبت می‌کند.

بدین ترتیب این سؤال مطرح می‌شود که روانکاوی برای سوژه پسیکوتیك، که خود به نقطهٔ انتهایی یك پسیکانالیز رسیده است، چه کاری می‌تواند انجام دهد؟ فروید پاسخ می‌دهد: هیچ. او معتقد است که روانکاوی سوژه پسیکوتیك غیرممکن است زیرا در مورد او انتقال، یا به عبارت دقیق‌تر عشق انتقال، که شرط اصلی روانکاوی است، به وجود نمی‌آید. قبلاً گفته‌ایم که عشق انتقال، عشقی است که به دانش رجوع دارد.

اما لکان معتقد است که روانکاو نباید در مقابل پسیکوز عقب‌نشینی کند. در عین حال روانکاو نمی‌تواند به معنای متداول کلمه روانکاوی کند. در این صورت او چه می‌تواند بکند؟ کاری را که او می‌تواند بکند آن چیزی است که لکان آن را "traitement" می‌نامد.

اما موضوع انتقال چه می‌شود؟ آیا در بیماران پسیکوتیك واقعاً هیچ نوع انتقال وجود ندارد؟ و یا اگر وجود دارد از چه نوع است؟ و آیا روانکاو می‌تواند آن را کنترل و هدایت کند، آن طور که در مورد سوژهٔ نوروتیك می‌کند؟

باید گفت، در مورد سوژه پسیکوتیك نیز انتقال وجود دارد، اما آن یك انتقال به «کسی که فرض می‌شود بداند» نیست. انتقال از نوع گزندزنی[2] و یا شهوانی[3] است. واضح است که

1. homophony
2. persecutive
3. erotomaniac

این نوع انتقال مانعی است در مقابل عمل روانکاو. عمل او فقط موقعی امکان‌پذیر است که این نوع انتقال دستکاری شده و تغییر ماهیت بدهد. نوع جدید انتقال که پس از دستکاری به‌وجود می‌آید نه عشقی است که به دانش رجوع دارد و نه انتقال از نوع گزندزنی یا شهوانی، بلکه نوعی رابطه با دیگری است که عمل روانکاو را امکان‌پذیر می‌سازد. شریکی که روانکاو برای سوژه پسیکوتیك است می‌تواند و می‌باید در ابعاد مختلف نقش خود را ایفا کند، یعنی هم در بعد تصویری، هم در بعد سمبولیك و هم در بعد واقع.

به این ترتیب، از آنجایی که نوعی انتقال در بیماران پسیکوتیك به‌وجود می‌آید که قابل دستکاری و قابل کنترل و هدایت توسط آنالیست است، می‌توان گفت که در نتیجه نوعی «معالجه» نیز در این بیماران امکان‌پذیر است. اما آنچه را که می‌توان از «معالجه» یك بیمار پسیکوتیك انتظار داشت بکلّی با روانکاوی یك سوژه نوروتیك متفاوت است و حتی باید گفت در جهت متضاد آن است.

گفتیم که روانکاوی در نوروز از بعد سمبولیك شروع شده و به بعد واقع ختم می‌شود. اما «معالجه» در پسیکوز برعکس، از بعد واقع شروع شده و به بعد سمبولیك ختم می‌شود و هدف در آن ایجاد یك سمپتوم است. با این ترتیب متوجه می‌شویم که چرا لکان کلمهٔ "traitement" را به کار می‌برد. در اینجا بعد واقع همچون یك مادهٔ خام اولیه تحت تأثیر فعل و انفعالات بعد سمبولیك قرار می‌گیرد. بعد واقع توسط بعد سمبولیك پرداخت می‌شود و در نهایت یك سمپتوم به‌وجود می‌آید. به عبارت دیگر ژوئی سانس به عنوان مادهٔ اولیه توسط سمبول پرداخت شده و تغییر شکل می‌دهد، از حدت و شدت آن کاسته شده و توسط سوژه قابل کنترل و یا حتی قابل استفاده می‌گردد.

پرداخت کردن خود بخودی ژوئی سانس در ساختارهای مختلف به طرق متفاوت انجام می‌گیرد. سوژهٔ نوروتیك این پرداخت کردن را به کمك گفتار[1] و فانتاسم انجام می‌دهد. سوژه پارانویاك برای این کار از هذیان[2] کمك می‌گیرد. به نظر می‌رسد که این

1. discourse
2. delusion

پرداخت کردن برای اسکیزوفرن غیرممکن باشد زیرا در او، به‌قول لکان، تمام سمبولیك واقع است.

لکان می گوید: «در بعد سمبولیك فضاهای تهی همان‌قدر اهمیت دارند که فضاهای پُر [. . .] به‌نظر می‌رسد که خلأ حاصل از یك فضای تهی است که باعث برداشتن اولین قدم یك حرکت دیالکتیك می‌شود [. . .] شاید به همین دلیل است که سوژه اسکیزوفرن مصراً این قدم را تکرار می کند، اما بیهوده، زیرا برای او تمام سمبولیك واقع است».

لکان نشان داده که برای یك سوژهٔ پارانویاك چنین نیست و او قادر است «عناصر پیش‌دالی»[1] را که همان پدیده‌های اولیه هستند در یك ساختار گفتاری، یعنی هذیان پارانویاك، جا دهد.

بدین ترتیب متوجه می‌شویم که چرا لکان در مورد کار با نوروتیك کلمهٔ پسیکانالیز را به کار می‌برد ولی در مورد کار با پسیکوتیك کلمهٔ "traitement" یا پرداخت کردن را مورد استفاده قرار می‌دهد. در واقع او از معنای چندگانه این کلمه استفاده می کند، معنای درمان و معنای پرداخت کردن، یك دو پهلویی تمام عیار. پسیکانالیز به معنای فرویدی آن یعنی رمزگشایی بعد سمبولیك و تجزیه و تحلیل آن برای رسیدن به بعد واقع. حال آنکه پرداخت کردن بعد واقع توسط بعد سمبولیك عملی است کاملاً در خلاف جهت تجزیه و تحلیل و رمزگشایی.

«ژان لوئی گو»[2] می گوید: «سوژه نوروتیك کسی است که برای دفاع از خود در برابر بعد واقع راه چاره‌ای یافته است. این راه چاره برمتافور نام پدرمتکی است و برهمانندسازی مطابق با آن. اما این راه چاره هرگز رضایت‌بخش نیست، زیرا براساس نادیده گرفتن واقع سائق است. آن همانندسازی ایده‌آلی را که سوژه نوروتیك بر آن چنگ می‌زند همواره براساس واپس زنی ژوئی سانس سائق است. راه چارهٔ نوروتیك رضایت‌بخش نیست زیرا که از دو جهت مورد تهاجم است؛ از یك طرف سائق واپس زده شده مدام در صدد به کرسی

---

1. éléments pré-signifiants (F)
2. Jean Louis Gault

نشاندن حقوق خود است و از طرف دیگر ایده‌آلی که او به آن چنگ می‌زند خود آغشته به ژوئی سانس سائق است که مدام در صدد باز گشتن است.

«سوژهٔ پسیکوتیك این راه چاره را که بر اساس «نام پدر» است به دور افکنده و در نتیجه در مقابل بُعد واقع بی دفاع است. در حالی که نام پدر یك راه چارهٔ همگانی است، سوژه پسیکوتیك مجبور است برای خود راه‌حل منحصر بفردی را بیابد. راه‌حلی برای پرداخت کردن این ژوئی سانس مازاد. یك راه علاج، یك معالجه از طریق سمپتوم».

در نوروز، راهکار آنالیز سمپتوم است و در پسیکوز، راهکار علاج از طریق بوجود آوردن سمپتوم.

بعضی از پسیکوتیك‌ها این علاج را به تنهایی پیدا می کنند. شربر از طریق هذیان و جویس از طریق ور رفتن با کلمات و دیگران از طُرق دیگر. گاهی اوقات دربرخورد با واقعه‌ای غیر منتظره در جریان زندگی، این راه علاج که تا به آن روز آنها را سرپا نگه داشته بود دچار کاستی می‌شود و ناگهان دنیای پسیکوتیك فرو می‌پاشد و او را مجبور می کند تا نظم نوینی برای جهان بسازد.

روانکاوی قادر است به سوژه پسیکوتیك کمك کند تا راه علاجی بیابد و برای خود سمپتومی بسازد. روانکاو با اشغال یك جایگاه مناسب به سوژه اجازه می‌دهد تا راه خود را پیدا کند. جالب است خاطر نشان کنم که روانکاو، از آنجایی که قاعدتاً می‌بایست خود به نقطه پایانی روانکاوی رسیده باشد، در همان طرفی از دیوار زبان قرار داد که سوژه پسیکوتیك مستقر است. او از این جایگاه است که آنچه را ژاك الن میلر «حقوق ساختار» می نامد برقرار می کند.

به دور افکندن اولیه نام پدر منجر به نادیده گرفتن حقوق ساختار نمی‌شود. جایگاه نامتعادل پسیکوتیك نیز از همین جا ناشی می‌شود. او با به دور افکندن دال شروع می کند و بعد کاستراسیون را که منتج از دال است پس می‌زند و در نهایت خیال می کند که در قلمرو دال، ارباب است. این جایگاه تقلّبی است و برای سوژه دردسر آفرین. سوژه هرگز نمی‌تواند اربابِ دال باشد. او خود محصول logos است و این یکی از حقوق ساختار است. جویس به این حقوق معترف است وقتی که می گوید، من از قوانینی اطاعت می کنم که آنها را

انتخاب نکرده‌ام.

سوژه پسیکوتیك در روند «معالجه» روانکاوی می‌آموزد که با آنچه که او آن را طرد کرده است کنار بیاید. آنچه را که او از سمبولیك به دور افکنده به صورت واقع باز می‌گردد و او را در هیبت توهم[1] تعقیب می‌کند. شرط اصلی «معالجه» این است که سوژه مسئولیت خود را در قبال موضعی که اتخاذ کرده است. بپذیرد و رابطهٔ خود را با پدیده‌های مختلف پسیکوز اصلاح کند. کار عظیم انجام شده توسط شربر بر روی «بیماری اعصاب» که او آن را در کتابش «**خاطرات یك نوروپات**» شرح می‌دهد نمونه‌ای از آن است و خلاقیّت گستردهٔ ادبی جویس نمونهٔ دیگری از آن.

1. hallucination

سمپتوم از قرنی به قرن دیگر

سمپتوم، بخصوص نوع هیستریك آن، کاملاً از مُد تبعیت می کند زیرا همچنان که قبلاً نیز متذکر شده‌ام هیستری همانندسازی با اشتیاق دیگری است. واضح است که تغییر در ماهیت اشتیاق دیگری تغییر در ماهیت و شکل سمپتوم را به همراه خواهد داشت. می توان گفت که سمپتوم همیشه به زمان خود تعلق دارد و یا حتی باید گفت که یك قدم از زمان خود جلوتر است. فروید صحبت از نبوغ هیستریك کرده است، آیا به تبع او می توان صحبت از نبوغ سمپتوم کرد؟

آنچه در سمپتوم تغییر می کند حك شدن آن در حوزهٔ بزرگ دیگری و در حیطهٔ فرهنگی است. پدیدهٔ «تبدیل»[1] در هیستری، که روانکاوی تولد خود را مدیون آن است، یکی از بهترین دلایل تاریخی بودن سمپتوم است. شکوفایی اعجاب‌انگیز انواع پارالیزی، گرفتگی عضلانی، بی‌حسی در اعضای مختلف، انواع دردها و اقسام ناتوانی‌ها و از کار افتادگی‌ها صورتهای مختلف استراتژیی بودند که سوژه هیستریك برای پاسخ دادن به بزرگ دیگری پزشکی در اواخر قرن نوزدهم اتخاذ کرد. تا بدانجا که نورولوژی در یك عصر و روانکاوی در اولین سال‌های تولدش کاملاً متأثر از این پدیده بودند.

1. conversion

حالا دیگر زمانه تغییر کرده، اپیدمی خاموش و از شکوفایی پدیدهٔ تبدیل در طی سالها بسیار کاسته شده است.

درست است که سمپتوم هیستریك تغییر شکل داده اما مکانیسم آن هیچ تغییری نکرده است. نظریهٔ جابجایی انرژی لیبیدوئی از یك بازنمایی (ذهنی) بر روی تن، که توسط فروید در سال ۱۸۹۴ ابراز شد، کماکان به قوت خود باقی است.

واقعیت دیگری نیز که تغییر نکرده، اولویت ساختار بر روی سمپتوم است که این را هم فروید در سال ۱۹۰۵ اعلام کرده است. فروید برخلاف علم نورولوژی هم عصر خود مجذوب سمپتوماتولوژی نیست. او «دورا» را از لحاظ ساختاری مورد مطالعه قرار می دهد نه از لحاظ سمپتوماتولوژی.

اشکال و صور مختلفی را که امروزه پدیدهٔ تبدیل هیستریك به خود می گیرد نمی توان بآسانی بازشناخت زیرا که روانپزشکی معاصر در قالب "DSM4" تمام پدیده‌های جسمی را در یك سبد کرده و تحت نام «اختلالات تن شکلی»[1] طبقه‌بندی می کند و بدین ترتیب ویژگی مکانیسم تبدیل را در میان انواع تظاهرات جسمی کمرنگ می نماید.

تظاهرات جسمی یا جسمانی کردن[2] البته پدیده‌ای بسیار شایع است و شاید هر روز نیز شیوع بیشتری می‌یابد. با این‌همه هر جسمانی کردنی تبدیل هیستریك نیست و یك بار دیگر می‌بایست بین ساختار و پدیده تفاوت قائل شد.

روانکاوی باید آنچه را که در طی یك قرن در حوزهٔ بزرگ دیگری تغییر کرده است دریابد تا بتواند آنچه را که بر هیستریك و تبدیل‌هایش می‌رود درك کند. هیستریك در تمام اعصار برای ارباب می‌زیسته است. اربابی که او در عین حال سعی در اخته کردنش دارد. تبدیل نورولوژیك هیستریك پاسخی به پزشك ارباب مآب قرن نوزدهم بود که امروزه دیگر ضرورت خود را از دست داده است، زیرا ارباب دیگر آنقدرها ارباب نیست. پزشکان کم کم تبدیل به تکنیسین‌های ساده‌ای می‌شوند که می توانند بزودی جای خود را به رایانه‌ها بدهند،

---

1. somatoform disorders
2. somatization

آنهم رایانه‌هایی با ساختاری نه چندان پیچیده. لکان سالها قبل یعنی در سال ۱۹۶۶ چنین چیزی را پیش‌بینی می کرد و به این واقعه نام شکاف "épistemo - somatique" را داد، شکاف مابین معرفت و تن.

فرهنگ لغات لاروس[1] واژهٔ "épistemé" را چنین معنا می کند: «ترکیب دانش در یك عصر تاریخی مشخص که موجودیت شاخه‌های مختلف علوم را میسّر می‌سازد».

هیستریك امروز هم همان کاری را می کند که صد سال پیش می کرد، یعنی با افشای موضع ارباب ناتوانی آن را برملا می‌سازد. او با زیستن در اندرون این شکاف "épistemo - somatique" ناتوانی گفتار علمی مدرن را برملا می‌سازد.

نمونه‌ای از چشم‌انداز سمپتوماتیك در آغاز هزارهٔ سوّم رابطهٔ هیستریك با موضوع باروری مصنوعی[2] است. هیستریك دانش پزشکی را به خدمت می گیرد تا بار دیگر برای اشتیاق چالش بیافریند. او از این موقعیت استفاده می کند تا عرف فالیك را درهم بشکند و برای فونکسیون پدری رأی صادر کند.

در گزارشی آورده شده است که در حال حاضر در آمریکای شمالی تشکّل‌ها و جمعیت‌هایی تحت نام «مادران مجرد» وجود دارد، اینها زنانی هستند که بدون اینکه دارای مشکل خاصی باشند تصمیم می گیرند با استفاده از تلقیح مصنوعی اسپرم اهدا کنندگان ناشناس صاحب «کودکان بی‌پدر» شوند. عبارت کودکان بی‌پدر اصطلاح رسمی و رایج در این تشکّل‌هاست و ناشی از انشاء من نیست. زنان در این تشکیلات می توانند نیمرخ مورد پسندشان را برای پدر فرزندشان به رایانه بدهند. کامپیوتر هم با توجه به این داده‌ها اسپرم پدر مَجازی را برای این زنان انتخاب می کند. لکان این واقعه را نیز سالها قبل یعنی در سال ۱۹۵۸ پیش‌بینی کرده بود. جالب‌تر اینجاست که مسئول یکی از این جمعیت‌ها افراد سرشناس را در جراید ردیابی کرده و برای تشویق آنها به اهدا اسپرم با آنها تماس برقرار می کند، شگفت‌انگیزتر اینکه مسئول مزبور یك مرد است نه یك زن.

1. Larousse
2. artificial procreation

همچنین اخیراً در مونترال یك بازار روز باروری برپا شد که در آن کیوسك‌های متعدد هریك راجع به کیفیت غیرقابل تردید محصولات فروشی خود، یعنی اسپرم‌ها، و تضمین کارآیی آنها داد سخن می‌دادند. در این گزارش شادی زنانی که به این مراکز مراجعه می‌کنند، به جهت اینکه دیگر برای بچه‌دار شدن نیازی به مرد ندارند، بی‌حد و حصر توصیف شده است. اما این شادی بزودی جای خود را به پریشانی می‌دهد. تعدادی از آنها عملاً و بعد از بارها و بارها تلقیح موفق به بچه‌دار شدن نمی‌شوند و خسته و افسرده پروژه خود را رها می‌کنند. اما وضع برای آنهایی که بچه‌دار می‌شوند به مراتب بدتر است. آنها به هیچوجه آشفتگی و سردرگمی خود را پنهان نمی‌کنند. حتی یکی از این زنان گفته است که با دقت تمام بلیت پارکینگ مرکز تلقیح مصنوعی را نگهداری می‌کند تا روزی که پسرش در مورد هویت پدر خود از او سؤال کرد آن را به او نشان بدهد.

این مثال به خوبی نشان می‌دهد که هیستریك از عهد باستان تا به امروز همواره یك قدم از زمانه خود جلوتر بوده است. تبدیل‌های مدل شارکو مدتهاست که دیگر برای او جذابیتی ندارند و روانکاوان بهتر است با دقت بیشتری دگردیسی‌هایی را که در حوزهٔ بزرگ دیگری رُخ می‌دهد دنبال کنند.

اما اگر هیستریك دیگر چندان علاقه‌ای به جسمانی کردن از خود نشان نمی‌دهد این بدان معنا نیست که این پدیده رو به کاهش است. «ژان پی‌یر دفیو»[1] این پدیده را در نزد بیماران مختلف مورد مطالعه قرار داده و چنین نتیجه می‌گیرد:

«درگیری تن در زنان به مراتب بیشتر مشاهده می‌شود و ما نیز مطالعه‌مان را بر روی زنان متمرکز کردیم تا بهتر بتوانیم آن‌را با پدیدهٔ تبدیل در هیستری مقایسه کنیم. در ابتدا ما به‌دنبال یافتن ساختار نوروتیك بودیم و در جستجوی گفتار هیستریك. اما هربار مجبور شدیم که این تلاش را رها کنیم. سرانجام وادار شدیم که اصطلاح قدیمی «هیپوکوندریا»[2] را که امروزه دیگر تقریباً منسوخ شده است برای این افراد به کار ببریم. ولی لازم است در هر

1. Jean-Pierre Deffieux
2. hypocondria

صورت تعریف جدیدی از این اصطلاح به‌دست دهیم که در راستای نظریات روانکاوی باشد.

آنچه در نزد تمام این زنان مشاهد می‌شود و بسیار قابل اهمیت است این است که آنها دارای شخصیتی حساس و زودرنج هستند که در پاره‌ای موارد به‌صورت بروز تعبیرهای پارانویاك خود را نشان می‌دهد. در عدّه‌ای این حساسیت از زمان کودکی وجود داشته. در یکی از آنها افکار هذیانی از نوع گزندزنی در رابطه با درمانگرش در جریان کار پیدا شد که همزمان تخفیف بارز علایم جسمانی را به‌همراه داشت. در یکی دیگر از آنها یك نوع نوسان ریتمی واقعی بین تظاهرات جسمانی و افکار هذیانی به‌وجود آمد که بسیار اعجاب‌انگیز و آموزنده بود. در تمام این موارد نشانه‌های ساختار پارانویاك بسیار پوشیده و کم‌تظاهر بود و به سختی جلب نظر می‌کرد.

نکته قابل توجه دیگر اینکه در تعدادی از این زنان آن قسمت‌هایی از بدن که مأمن پدیدهٔ جسمانی کردن بود برایشان ارزش «دیگری» را یافته بود. رابطهٔ آنان با جهان و نظم آن براساس رابطهٔ آنها با این عضو بیمار قرار داشت و ارتباط با این عضو «دیگری» شده هم عذاب آنها بود و هم نقطهٔ اتکاء آنها. این عضو برای آنها تبدیل به یك بیگانه شده و آنها آن‌را متعلق به پیکر خود نمی‌دانستند. آنها اظهار می‌کردند که هیچ کنترلی بر روی آن ندارند و اینکه عضو یاد شده کاملاً به‌صورت خودمختار عمل می‌کند.

جابجایی ژوئی‌سانس و سیالیت آن از پدیدهٔ جسمانی به افکار هذیانی و بالعکس و همچنین فونکسیون «دیگری» که قسمتی از بدن آنها برایشان پیدا کرده است تعریف لکان را از پارانویا به‌خاطر می‌آورد: «پارانویا یعنی قرار دادن ژوئی‌سانس در نزد دیگری». و در مورد این بیماران می‌توان گفت: «هیپوکوندریا یعنی قرار دادن ژوئی‌سانس در قسمتی از بدن که مبدل شده به دیگری».

همانطور که تاکنون متوجه شده‌اید در این بیماران نه تنها جایی برای تشخیص هیستری وجود ندارد بلکه حتی می‌توان گفت که سمپتوم آنها را، یعنی پدیدهٔ جسمانی کردنشان را، نمی‌توان یك سمپتوم به معنای واقعی تلقی کرد و این نه فقط به‌دلیل آنکه سمپتوم آنها از تشکّل‌ها و تراوشات ناخودآگاه نیست».

برای درك بهتر مطلب دو مورد را به عنوان مثال ذکر می کنم: «کارلا» و «فابی ین». رابطه‌ای را که این دو زن جوان با پدرانشان دارند نمی توان با محبت یك هیستریك نسبت به پدرش یکی دانست. در نزد این دو زن این رابطه بیشتر یك از خودبیگانگی است که فقط در پسیکوز می توان آن‌را مشاهده کرد، یعنی رابطه‌ای که در عین حال تصویری و واقع است و پدرشان برای آنها هم دیگری آینه‌ای[1] وهم بزرگ دیگری مطلق است.

کارلا مدام زمین می‌خورد و در این افتادن‌ها خود را بشدت مجروح می کند. حتی یك بار جمجمه‌اش دچار شکستگی شده و از آن روز به بعد او دیگر قادر نیست قدمی بردارد. ما متوجه شدیم که درست قبل از شروع این زمین خوردن‌ها شرکت پدرش، که کارلا خیلی به آن افتخار می کرد و تمام آیندهٔ خود را در آن می‌دید، ورشکست شده و پدرش که تا به آن روز همیشه شریك و همراه کارلا در تمام امور زندگی بود او را بکلّی رها می کند. البته کارلا خود هرگز نتوانست بین این دو واقعه و تقدم و تأخر آنها ارتباطی برقرار کند.

فابی ین از دردهای شدیدی در هر دو دست و هر دو پایش رنج می برد. او به‌خاطر ابتلا به یك اسکولیوز (انحراف ستون فقرات) پیشرفته مجبور بود که هر شب، به مدت هشت سال، در یك کُرست گچی قرار بگیرد و این پدرش بوده که هر شب بندهای این کُرست را از پشت برای او می‌بسته. روزی که این قالب را برمی‌دارند احساس عجیبی به فابی ین دست می‌دهد. احساس اینکه دیگر مورد حمایت نیست. مدتی بعد وقتی که پدر فابی ین به سختی بیمار و رنجور می‌شود دردهای حادی در هر چهار اندام او ظاهر می‌شود. در آن مناطقی از بدن که پدر آنها را «در بر نگرفته بود».

ورشکستگی پدر و رها شدگی متعاقب آن توسط او در مورد اول و از دست رفتن «دربرگرفتگی»[2] بدن توسط پدر در مورد دوم علت بوجود آمدن پدیده‌های جسمانی در این دو بیمار هستند. ویژگی رابطهٔ آنها با پدرانشان که تماماً در بعد تصویری و واقع است نشان از «طرد»[3] بعد سمبولیك دارد. نکته بسیار با اهمیت این است که موقعی که در این رابطه یك

---

1. speculaire (F)
2. contention (F)
3. forclosure

گسستگی ایجاد شد پدیدهٔ هیپو کوندریاك ظهور کرد که عملکردش به‌هم پیوستن جسم که در بعد تصویری است با ژوئی‌سانس که در بعد واقع است می‌باشد. می توان گفت که نوعی جابجایی صورت گرفته، نوعی انتقال. انتقال گره تصویری-واقع از روی پدر بر روی بدن. به‌همین دلیل است که این پدیده‌ها را نمی توان یك سمپتوم به معنای واقعی آن تلقی کرد اگر چه آنها توانسته‌اند ژوئی‌سانس را مهار کرده و جلوی هر گونه تظاهرات دیگر پسیکوز را سد نمایند. در پاره‌ای از موارد این سوژه‌ها دست به ایجاد دانشی هذیانی می‌زنند که آنها را قادر می‌سازد برای این پدیده‌ها معنایی بیابند.

پدیده‌های جسمانی هیپو کوندریاك، که گفتیم یك سمپتوم به معنای واقعی نیستند، ما را به یاد اختلالات روان تنی می‌اندازد که نوع دیگری از بازگشت ژوئی‌سانس بر روی تن است و در این موارد نیز نمی توان صحبت از یك سمپتوم کرد.

آنچه را که DSM4 در یك سبد کرده و تحت نام اختلالات تن شکلی از سر باز می کند مجموعه‌ای از ساختارها و مکانیسم‌های مختلف را در خود جای می‌دهد که طیف آن از نوروز تا پسیکوز است.

شبه سمپتوم هایی برای روانکاوی

آیا به خاطر شرایط کار در این عصر و زمانه است که هر روز متوقع بازدهی بالاتری از کارکنان است و دائماً نیز آنها را در مقابل خطر از دست دادن کار و در نتیجه محرومیت از مواهب اجتماعی قرار می‌دهد؟ یا به خاطر تأثیر نامتعادل کنندهٔ گفتار علمی بر روی جایگاه پزشك است که باعث «طرد» هر چه بیشتر سوژه شده که این خود عواقب دیگری را به دنبال می‌آورد، از جمله نادیده گرفتن مقولهٔ درخواست، در تنگنا قرار دادن و تحت فشار گذاشتن ارگانیسم، قطع ناگهانی و بی‌موقع اضطراب . . .؟ یا به طور عمده‌تر متزلزل شدن تکیه‌گاههای سنتی همانندسازی سمبولیك؟ دلیل آن هر چه باشد پدیدهٔ جدیدی در حال تکوین است.

در حالی که فهرست بیماریهایی که برچسب روان تنی را دارند بتدریج کوتاهتر می‌شود تعداد بیماران مبتلا به آن هر روز افزایش می‌یابد و روانکاوان هر روز بیشتر با درخواست‌های روانکاوی از طرف این گونه افراد مواجه می‌شوند. سوژه‌هایی که سؤالشان بیماریشان است.

از طرف دیگر بارها اتفاق می‌افتد که در جریان یك روانکاوی، یا به علت قطع ناگهانی کار و یا حتی در جریان کار، پدیدهٔ روان تنی[1] همچون میهمانی ناخوانده سر می‌رسد.

1. phénoméne psycho-somatique (F)

پدیدهٔ روان تنی یك سمپتوم به معنای واقعی اش نیست اما می توان گفت که نوعی شبه سمپتوم (similí - symptôme) است.

"similí" کلمه‌ای است که معنای تقلید کردن و تصنعی بودن هر دو را در خود دارد و ضمناً واژهٔ اختصاری "similí - gravure" نیز هست که به معنای کپی نقاشی است، یعنی چیزی همانند و در عین حال متفاوت که دارای بافت تصویری است. و اینها تماماً آن مواردی است که در ارتباط با پدیدهٔ روان تنی وجود دارد. وجود پدیدهٔ روان تنی نشان دهندهٔ این واقعیت است که ساختار همواره محدودیت‌های خاص خود را دار است و همیشه بقایایی از ژوئی سانس وجود دارد که که با ژوئی سانس فالیك وسائقی فرق دارد.

اما این ژوئی سانس خاص را چگونه می توان تعریف کرد؟ ژك الن میلر معتقد است که در رابطه با ناخودآگاه پدیدهٔ روان تنی می تواند دو موضع متفاوت اتخاذ کند:

۱ـ یا این پدیده بقایای خالص ژوئی سانس است که البته باید با لذت افزوده افتراق داده شود.

۲ـ یا به صورت «ایست به سمپتوم» عمل می کند که در این صورت پدیدهٔ روان تنی دست به ایجاد نوعی دیالکتیك با سمپتوم می‌زند و می توان مشابهت‌هایی با فانتاسم برای آن یافت.

برای توضیح مطلب چند نمونه از این پدیده را از مقالهٔ «آلن مرله»[1] مورد مطالعه قرار می‌دهیم:

پدیدهٔ روان تنی در این موارد بر روی پوست مستقر شده که عضوی است که برای تثبیت ژوئی سانس بسیار مناسب است زیرا هم یك «منطقه شهوت‌زا»[2] است، هم سطحی است برای حك کردن و هم مرزی است بین درون و بیرون.

آنچه این بیماران به ما می آموزند این است که پدیدهٔ روان تنی یك بیماری ساده نیست. آنها ما را با نوع جدیدی از ملاقات با «غیر قابل تحمل» آشنا می سازند. در این پدیده،

1. Alain Merlet
2. erotogenic zone

برخلاف سمپتوم نوروتیك، هیچ معنایی فراخوانده نمی‌شود و هیچگونه مطالبه‌ای صورت نمی گیرد.

ملاقات با «غیرقابل تحمل» را می توان در دو بُعد "tuché" و "automaton" توصیف کرد.

۱ـ در بُعد "tuché" (رویداد تکان‌دهنده) پدیدهٔ روان تنی پاسخی است به یك تروماتیسم که منجر به یك ناتوانی موقتی دفاع در سوژه شده، زیرا که با از خودبیگانگی خاص او تداخل کرده است. این خصیصه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

به عنوان مثال مردی به دلیل عقیم بودن همسرش تصمیم می گیرد کودکی را به فرزندی بپذیرد. در مدت سپری شدن مراحل قانونی این کار که معمولاً بسیار طولانی است او با زن دیگری آشنا شده و با او رابطه برقرار می کند. روزی نامه‌ای دریافت می کند مبنی بر اینکه درخواست او برای فرزند خواندگی مورد قبول واقع شده. او تصمیم می گیرد با معشوقه‌اش قطع ارتباط کند که این زن به او اعلام می کند که باردار است. او درنهایت آشفتگی و پریشانی است که یك اگزمای بسیار آزاردهنده در دستهایش بروز می کند و او را که یك کار دستی انجام می‌دهد بسیار از کار می اندازد. او را از این جهت به ما معرفی می کنند زیرا نتوانسته بودند هیچ نوع آلرژی در او پیدا کنند و همچنین به خاطر اینکه درموقع ورودش به بخش اعلام کرده بود: «من آمده‌ام که دست‌هایم را سفید کنم تا بتوانم فرزندم را با دستهای پاك بپذیرم»!

برای اینکه یك از خودبیگانگی در داخل یك از خودبیگانگی دیگر به وجود آید ضرورت ندارد که همیشه وضعیت این چنین پیچیده باشد. «غیرقابل تحمل» برای هر سوژه صورت خاصی به خود می گیرد. ولی آنچه که ضرورت دارد این است که یك ازهم گسیختگی ناگهانی دفاع، که این ملاقات با «غیرقابل تحمل» برمی انگیزد، به وجود آید.

به عنوان مثال گاهی فقط تجویز ساده یك داروی آرام‌بخش می تواند این چنین عواقبی به بار آورد. آرام‌بخش تجویز شده با قطع ناگهانی «علامت خطر» اضطراب باعث کوتاه و قیچی‌شدن سمپتوم «تبدیل» هیستریك شده و منجر به بروز یك پدیدهٔ روان‌تنی

تقریباً آزمایشگاهی می‌شود. بیماری می گفت: «با این دارو حالم خوب بود. در پوست خود نمی گنجیدم. اما خود پوستم اذیتم می کرد»! او زنی است مبتلا به یك اگزمای اتوپیك.

زور آوردن به محدودیت‌های عملکرد ارگانیك می تواند منجر به بروز پاسخ‌های روان تنی شود، البته در صورتی که با یك ازخودبیگانگی قبلی تداخل کند.

۲ـ در بُعد «اتوماتون» پدیدهٔ روان تنی تابلوی کاملاً متفاوتی دارد. در اینجا به نظر می‌رسد که «غیرقابل تحمل» هیچگاه از حك کردن خود در زندگی این بیماران و در گوشت و پوستشان دست برنداشته. به رغم غنی بودن تصاویر و جزئیاتی که این بیماران به نمایش می گذارند سناریوی آنها بسیار تکراری است. یك پرسوناژ به روی صحنه می‌رود و ما را شاهد می گیرد که چطور توانسته به رغم تمام درد و رنج‌هایی که زندگی برای او به ارمغان آورده باز هم سرپا بایستد و ادامه دهد.

وقتی شعله‌ور شدن بیماری و حملات راجعهٔ آن مصادف است با مواجه شدن مکرر با «یك ـ پدر»[1]، حتی در غیبت علایم دیگر، می‌بایست تشخیص پسیکوز گذاشته شود. همه‌چیز در این بیماران به نحوی است که گویی بدنشان پرده‌ای است در مقابل یك «بزرگ دیگری گزندزن»[2].

گاهی چنین داده‌هایی وجود ندارد و در این صورت درمقابل دو احتمال قرار می گیریم:

۱ـ یا اینکه پدیدهٔ روان تنی یك «جبران»[3] پسیکوتیك را تقویت می کند.

۲ـ یا اینکه نمایان گر یك ارباب دال (S_1) کاملاً اختصاصی است.

نشانه‌های یك «جبران» پسیکوتیك را می توان در «گفتن»[4] بیمار یافت که در آن تن او و هویتش از یکدیگر تفکیك نشده‌اند، بویژه وقتی که این افراد راجع به بیماری خود صحبت می کنند. گویی بدن آنها کشندهٔ بار نسل‌های گذشته است. بیماری می گفت: «به من نگاه

1. Un-Père (F)
2. Autre Persécuteur (F)
3. suppléance (F)
4. énonciation (F)

کنید و در من پدرم را ببینید» و بیمار دیگری می گفت: «فلس های من مارك تجارتی است». او يك جوان سردرگم است که معتقد است تنها چیزی که او را در این دنیا دلخوش می دارد شیدایی اش برای مطالعه بر روی گنبدهای کلیساهای جامع است.

پدیدهٔ «هویت مواج»[1] البته مختص پسیکوز نیست، اما موقعی که این پدیده همراه با گفته‌هایی می‌شود که در آن متافورهای واقع گرا وجود دارند، تشخیص پسیکوز محرزتر می‌شود. مثلاً بیماری می گفت: «دیگران می گویند که من آدم بسته‌ای هستم. این حرف درست نیست، من به اکسیژن احتیاج دارم». اینها همگی علایمی هستند که نشان می‌دهند پدیدهٔ روان تنی يك جبران پسیکوتیك است و یا اینکه این جبران را تقویت می کند.

و بالاخره موارد اعجاب انگیز و نه چندان نادر که در آنها می توان آنچه را که لکان در مورد پدیدهٔ روان تنی می گوید بخوبی اثبات کرد یعنی: القاء يك دال که نتوانسته "aphanisis" سوژه را موجب گردد. این دال منجمد شده به صورت راز سر به مُهری است که زندگی سوژه را تباه می کند زیرا که نشانه‌های «غیر قابل نامیدن» را دارد و اغلب راجع به ژوئی‌سانس یکی از نزدیکان است در ارتباط با زنا با محارم. نکته قابل ملاحظه این است که مکتوم نگاه داشتن این راز نیست که پدیدهٔ روان تنی را موجب می‌شود بلکه آشکار شدن آن است که باعث می‌شود دفعتاً دفاع سوژه بی‌مورد گردد.

این راز آشکار شده دالی را رها می کند که در ارتباط با هیچ زنجیرهٔ دالی نیست و به خاطر شرمی که ایجاد می کند کاملاً منجمد شده است. این نکته بررسی ابعاد بزرگ دیگری را در این رابطه الزامی می‌سازد.

لکان این وضعیت را با وضعیت حیوانی مقایسه می کند که نیازهایش در اثر "Perceptum" " غیر قابل فهم دیگری مختل شده است. دیگری آزمایش گر که در حال ایجاد رفلکس شرطی در اوست. لکان همین مقایسه را برای توضیح «سردرگمی ارگانیك» منتج از استرس نیز قبلاً به کار گرفته است. با این تفاوت که او می گوید درمورد پدیدهٔ روان‌تنی زنجیرهٔ اشتیاق دست نخورده مانده است.

---

1. impersonnaison (F)

به عبارت دیگر اگر بزرگ دیگری در پدیدۀ روان‌تنی نقشی را ایفاء می کند نه به‌عنوان ساختار بلکه صرفاً در بعد تصویری است که این نقش را ایفاء می کند و خود را به واقع یك ژوئی سانس اسرارآمیز گره می‌زند. تعجبی ندارد که به این ترتیب با تأثیری چندگانه بر روی بدن مواجه باشیم. به خاطر همین هم صحبت از «اتوماتون» کردیم. لکان می گوید: «بدن خود را او می‌دهد تا چیزی از جنس عدد بر رویش حك گردد».

لکان به ما می آموزد که پدیدۀ روان‌تنی را بایستی با هدف آشکار کردن ژوئی‌سانس ویژه‌ای که در آن و در «تثبیت»[1] آن وجود دارد مورد بررسی قرار داد و برای این کار باید ناخودآگاه را اختراع کرد.

دو نمونه را با این هدف مورد مطالعه قرار می‌دهیم که ژوئی سانس ویژه و تثبیت آن را بهتر درك کنیم.

مورد اول زن جوانی است که بسیار راحت و با اعتماد به نفس به نظر می‌رسد و علایمی از نوروز ندارد. علت درخواست روانکاوی او این است که قادر نیست مردی را پیدا کند که لیاقت پدر بودن را داشته باشد. بعد از سه سال روانکاوی او بالاخره مرد مورد نظرش را پیدا می کند اما وقتی تصمیم به داشتن بچه می گیرند این زن عقیم است. او به متخصص زنان مراجعه می کند و یك هیستروگرافی[2] بر روی او انجام می گیرد. فردای آن روز زگیل‌های متعددی در اطراف ناف این زن پدیدار می‌شوند که خود او را بیشتر از همه شگفت‌زده می‌سازد. کم کم او آنچه را که راز کوچکش می‌نامد برملا می کند: ناف او همواره برایش یك منطقه تابو بوده است. «کسی نمی‌بایست به ناف من کاری داشته باشد».

وقتی علت آن را جویا شدم او برایم از تئوری کودکانه‌اش دربارۀ سکسوالیته صحبت کرد. او حتی تا مدتها با چنگ و دندان از این تئوری خود دفاع می کرده و روزی را به خاطر می آورد که بعد از جر و بحث بسیار با هم کلاسی‌هایش بالاخره خسته شده و بر روی زمین نوشته «خوب ممکن است که ناف نباشد».

---

1. fixation

۲. عکس‌برداری از زهدان.

هیسترو گرافی عضوی را که در تئوری کودکانه «طرد شده»[1] بر روی کار آورده است. فروید به ما آموخته است که این تئوریهای کودکانه داستان‌پردازی‌های خارق‌العاده نیستند زیرا که لیبیدو در آنها ریشه دوانده است. این زگیل‌ها پدید آمده‌اند تا نشان دهند ژوئی‌سانس در کجا متمرکز است و تثبیت بر روی ناف چگونه طرد عملکرد زهدان را به همراه آورده است. بعد از آشکار شدن این واقعیت نه تنها زگیل‌ها از بین رفتند بلکه بیمار نیز باردار شد و خوشنود و راضی تصمیم به قطع روانکاوی گرفت.

مورد دوم به طرز چشمگیرتری ژوئی‌سانس ویژه و تثبیت آن را نشان می‌دهد. او زن جوانی است که از یك اگزمای منتشر در رنج و مکرراً مجبور به بستری شدن در بیمارستان است. در طول یك سال از روند درمان او مدام در حالی که گریه می‌کرد از شوربختی‌های جسمی و معنویش سخن می‌گفت. روانکاوی موقعی آغاز شد که اگزما تبدیل به یك شبه سمپتوم شد یعنی بعد از اینکه او اظهار کرد «من با پدرم به هم زده‌ام اما به نظرم می‌رسد که تنم را با قراردادی که بسته‌ام پیش او گذاشته‌ام».

درمورد زمان شروع اگزما او تاریخ‌های متفاوت و داستانهای مختلفی را ذکر می‌کند که تنوع آنها در تضاد با نامتغیر بودن این نکته است که از زمان کودکی پوست او برایش منطقه‌ای است که به نحو خارق‌العاده‌ای دستخوش شهوت‌زایی[2] شده که مدام نگاه دیگری را طلب می‌کند.

نزدیکانش از او یك کودك «فتیش»[3] ساخته بودند. او شکایت از این دارد که زوجش آدم نوازشگری نیست و اینکه بعد از هر رابطهٔ جنسی او دچار اگزما در نقاط تماس می‌شود. پس از مدتی او با مرد دیگری آشنا می‌شود. او به این مرد علاقمند است و در رابطه با او دیگر سردمزاج نیست. اما این مطلب او را بشدت دچار اضطراب می‌کند و اگزما که مدتی بود صحنه را خالی کرده بود دو مرتبه بروز می‌کند، آنهم فقط بعد از هر رابطه جنسی. آنالیزان از این مطلب تعبیرهای مختلفی به دست می‌دهد تا روزی که این آرزوی

1. forclosed
2. erotization

۳. fetish بت واره

نهفته ژوئی سانس خود را بر زبان می آورد: «در دستی کودکی بیش نبودن و نوازش شدن تا سرحد مرگ». بعد از آن او می تواند اظهار کند که «در پس پردهٔ اگزمای من سناریویی است که مرا شرمسار می‌سازد. این اگزما چیزی بیش از یك حجاب است، یك خدعه است. این اگزما، که من آن را دوست داشتم، چیزی جز یك اجازهٔ عبور تقلبی نیست».

امروز او از اگزمایش خلاصی یافته و با مردی زندگی می کند که دوستش دارد و برایش قابل تحمل است. با این حال او اعتراف می کند از اینکه بداند دیگری او را نگاه می کند لذتی آمیخته با شرمساری می‌برد و می گوید: «باید جهشی انجام داده و خود را به عنوان یك زن بپذیرم و این کار را بدون مراجعه به قراردادی که مرا به پدرم متصل می کرده است انجام دهم».

در هر دوی این موارد پدیدهٔ روان تنی نشانگر ژوئی سانسی است که مادامی که در کلاف «انتقال» و در ارتباط با ناخودآگاه قرار نگرفته مانعی بر روند درمان است. این همان بقایای خام ژوئی‌سانس است. همان ایست به سمپتوم.

عینیت و واقعیت در فیزیك و در روانکاوی لکانی[1]

من در این مکان سخنرانی‌های بسیار جالب و نغزی شنیده‌ام که یکی از بهترین آنها سخنرانی آقای دکتر قاسم‌زاده درباره فرایند تغییر بود که در تاریخ یکم دی ماه ۷۷ انجام گرفت.

ایشان در ابتدای صحبتشان اعلام کردند که «تغییر یعنی تغییر در متافورها و بوجود آمدن متافورهای جدید» و من به شدت شگفت زده شدم. این دقیقاً تعریف لکانی فرایند تغییر است. البته تغییر در بعد سمبولیك و نه در بعد واقع.

همچنین آقای دکتر قاسم‌زاده نکات نغز دیگری را نیز در مورد اطلاعات و در مورد درمان مطرح کردند از جمله اینکه:

«۱. اولین مرحله برخورد با اطلاعات (جدید) رد این اطلاعات است.

۲. در درمان "Schemata" تغییر می‌کنند و واقعیت‌ها همان هستند که بودند.

۳. "reframing" موقعی صورت می‌گیرد که معنای آن پدیده کاملاً تغییر کند.

۴. فرایند تغییر در اختیار متخصص‌ها نیست مگر اینکه جامعه را از اطلاعات پر کنند».

---

۱. سخنرانی ایراد شده در بیمارستان روزبه در اردیبهشت ۷۸

این پر کردن جامعه از اطلاعات وظیفه‌ای است که ما در این کنفرانس‌ها انجام می‌دهیم و این وظیفه را با علم به این نکته انجام می‌دهیم که اولین مرحله برخورد با این اطلاعات رد قاطعانه آنها است!

سخنرانی آقای دکتر قاسم‌زاده یکی از محرك‌های من در انتخاب موضوع سخنرانی‌ام بود.

دومین محرك من مقاله‌ای بود که خانم دکتر کتابی از مجله "PHYSICS TODAY" در اختیار من گذاشتند.

سومین محرك من تعریفی است که از علم در اذهان بعضی از دانش آموختگان ما وجود دارد که یك تعریف کارتزین و نیوتونی از علم است. تعریفی که توسط بنیانگذاران تئوری کوانتومی یعنی بوهر، بورن، پالی و هایزنبرگ از یك طرف و فلاسفه مدرن از قبیل دریدا، فوکو، کویره و ویتگن اشتاین از طرفی و همچنین از طرف روانکاو ژك لکان به زیر سؤال رفته است.

پست مدرنیست‌ها، فمینیست‌ها و روشنفکران چپ نیز این تعریف از علم را مورد انتقاد قرار داده‌اند.

در حقیقت تعریف جاری از علم بیشتر یك تعریف «آمپی ریستی»[1] است که در آن دانش از تجربه به دست می‌آید و افکار ما از حواس ما ناشی می‌شوند. در این تعریف دانش بر روی تجربه و مشاهده استوار است نه براساس یك تئوری. این تعریف آمپی ریستی از دانش در اوایل قرن بیستم توسط «آمپیریو کریتی سیت»ها[2] به زیر سؤال رفته و بعدها تعریف خود آنها نیز توسط بنیانگذاران تئوری کوانتومی تغییر کرده است.

خاطر نشان می‌کنم که آمپیریو کریتی سیت‌ها ملهم از تئوری ترمودینامیك در فیزیك بوده‌اند. آنها معتقد بودند که این تئوری اصولاً مادی بودن ذره، یعنی کل ماتریالیسم را به زیر سؤال برده است و این کوانتوم تئوریسین‌ها بودند که توانستند موج و ذره را دو مرتبه در کنار

1. empiristic
2. empiriocriticist

هم قرار داده و ماده و ماتریالیسم را نجات دهند.

همچنین خوب است به خاطر بیاوریم که آمپی ریسم در قرن ۱۷ در انگلستان به وجود آمد ولی هرگز نتوانست در اروپای قاره‌ای در مقابل «رسیونالیسم»[۱] دکارت و اسپینوزا قرار بگیرد.

لکان در سال ۱۹۳۶ در مقاله‌ای با عنوان «ماوراء اصل واقعیت» هیوم و آمپی ریسم و "associationisme" او را نقد می‌کند و همگی را به کناری می‌نهد.

هدف من از سخنرانی امروز ارائه دادن تعاریفی است که فیزیکدانان بزرگ از علم، از مقوله «واقعیت»[۲] و از مقوله «عینیت»[۳] دارند و نشان دادن این نکته که بدون کمك ژك لکان، این دانشمندان گرانقدر قادر به حصول توافقی ما بین خودشان نخواهند بود.

لازم به تذکر است که فیزیك معاصر خودبخود متوجه نظریات پسیکانالیز شده است.

پالی، بوهر و جوردن در نوشته‌های خود به ارتباط عمیقی که ما بین کوانتوم تئوری و پسیکولوژی موجود است اشاره کرده‌اند.

جوردن راجع به تقارن‌هایی که ما بین فیزیك کوانتومی و روانکاوی فرویدی وحتی پاراپسیکولوژی موجود است بحث می‌کند.

پالی، از مقوله‌های کوانتومی به ایده ناخودآگاه و «آرکه تایپ‌های»[۴] یونگ و حتی به «دریافت فراحسی»[۵] می‌رسد.

انیشتین می‌گوید: برای من هیچ شکی وجود ندارد که تفکر به طور عمده در ناخودآگاه حرکت می‌کند، هر آنچه که مفهومی[۶] است منتج از تأمل[۷] است.

سوکال می‌گوید: «حتی خوانندگان غیر دانش‌مدار[۸] ما از خود سؤال خواهند کرد که

1. rationalisme (F)
2. reality
3. objectivity
4. archetype
5. extrasenstory perception
6. conceptual
7. contemplation
8. non - scientist

آخر چگونه ممکن است ارتباطی بین تئوری کوانتومی و روانکاوی ژك لکان وجود داشته باشد؟». در واقع باید این جمله سوکال را به این صورت اصلاح کرد که اگر تعجبی باشد باید از جانب همین غیر دانش‌مدارها باشد وگرنه برای یك غول فیزیك مثل بوهر که از بنیانگذاران «فلسفه مکملی»[1] است چنین چیزی یك امر بدیهی است.

فلسفهٔ مکملی به طور ساده به این معناست که علم دیگر نمی‌تواند خود را بی‌نیاز از آنچه به طور کلی فرهنگ بشری را تشکیل می‌دهد بداند. علم جدا از فلسفه، هنر، مذهب و آنچه خلاقیت بشری ایجاد کرده است وجود خارجی نخواهد داشت.

فلسفه مکملی به این معناست که احساس و هیجان مکمل منطق و عقل است و فرهنگهای مختلف مکمل یکدیگرند.

باچنین تعاریفی چگونه‌ممکن است یك‌شاخه‌از علم‌خود را از شاخه‌دیگر بی‌نیاز بداند؟

بوهر می گوید: «روانشناسی از این نظر متفاوت است که به روابط متقابلی وابسته است که بر پایه وحدت خودآگاهی قرار دارند و از این نظر مشابهت بهت‌انگیزی با نتایج فیزیکی کوانتوم عمل دارند.

در اینجا ما بخصوص در مورد ویژگیهای کامل شناخته شده هیجان و اراده فکر می کنیم که نمی‌توان آنها را با تصاویر قابل رؤیت نشان داد. بخصوص تضاد ظاهریی که بین جریان درونی مداوم تفکر بر اساس تداعی (تفکر تداعی گرا) از یك طرف و حفظ وحدت شخصیت از طرف دیگر وجود دارد، بسیار شبیه رابطه‌ای است که بین تعریف موجی حرکت ذرات مادی از یك طرف و فردیت فناناپذیر این ذرات از طرف دیگر وجود دارد.»

شاید لازم باشد در مورد این فیزیکدان بزرگ توضیحاتی داده شود.

«اگه نیلز بوهر»[2] فیزیکدان دانمارکی از بنیانگذاران مکتب کپنهاگ و تنها کسی است که به انتقادات انیشتین، «پودولسکی»[3] و «روزن»[4] در مورد این مکتب پاسخ گفته است.

1. complementarity
2. Aage Neils Bohr
3. Podolsky
4. Rosen

نوشته‌های او بسیار پیچیده و مبهم است. فیزیکدانان معتقدند که حرفهای او از چنان عمق و ظرافتی برخوردار است که درك آنها توسط بشر فانی غیرممکن است. وقتی کسی بوهر را درك نمی کند خودش را سرزنش می کند نه بوهر را.

«وایزاخر»[1] پس از صحبتی که با بوهر داشته است از خودش پرسیده که بوهر چه منظوری داشت؟ من از گفته‌های او چه چیز را باید استنباط کنم تا بتوانم نشان دهم که حق با او بوده است. توجه کنید که او از خود نمی‌پرسد که آیا حق با بوهر بوده است یا نه. بلکه می‌پرسد چگونه باید استدلال کرد تا حق به جانب او باشد!

یکی از نکات اصلی منازعات تئوریك بوهر و همفکرانش از یك طرف و انیشتین و همفکرانش از طرف دیگر تعاریف متفاوتی بوده است که آنها از واقعیت و عینیت ارائه می‌دهند و در همین جاست که مراجعه به تئوری‌های ژك لکان برای حل و فصل این منازعه ضروری می گردد.

انیشتین می گوید: «جهان فیزیکی واقعی (real) است. اما نفس چنین اظهاری خودش به نظر من بی‌معناست. مثل اینکه کسی بگوید که جهان فیزیکی یك قوقولی قوقوست. چنین به نظر می‌رسد که واقع یك مقوله بی‌معنا و ذاتاً تهی است».

انیشتین معتقد به وجود یك واقعیت مستقل از مشاهده گر است.[2]

او معتقد است که جهان دو بار بر ما ظاهر نمی‌شود، یك بار آن طوری که هست و بار دیگر از خلال تعاریف تئوریك ما. او می گوید که دنیا فقط یك بار بر ما نمایان می‌شود آنهم از خلال بهترین تئوریهای علمی ما.

خواهش می کنم توجه کنید که انیشتین نمی گوید از خلال بهترین تجربه‌های علمی ما، بلکه او می گوید از خلال بهترین تئوریهای علمی ما.

ایده تئوری فیزیکی به عنوان آینه‌ای از واقعیت بکلی برای انیشتین بیگانه بوده است. او می گوید: «فیزیکدان هیچوقت نخواهد توانست تصویر خود را با مکانیسم

1. Weisächer
2. observer-independent reality

واقعی مقایسه کند. او حتی امکان پذیری یا مفهوم چنین مقایسه‌ای را نیز نمی‌تواند تصور کند». در مقابل بوهر و همفکرانش اعتقاد دارند که اصل مکملی به این معناست که دیگر ممکن نیست یك تعریف واحد، عینی و مستقل از مشاهده‌گر در فیزیك ارائه داد.

توجه کنید که اینجا کلمه عینی وارد صحنه می‌شود که در هیچیك از گفته‌های انیشتین درباره «واقع» وجود نداشت.

بوهر و همفکرانش بر این نظرند که در قلمرو کوانتوم فقط دیدگاه‌های جزئی وجود دارند که همگی صحیح ولی در تضاد با یکدیگرند. این دیدگاهها بیان شده در ترتیب‌های تجربی متقابلاً انحصاری هستند. در بعضی از ترتیب‌ها یك الکترون به صورت موج عمل می‌کند و در بعضی دیگر به صورت ذره. جمع کردن این تصاویر جزئی در یك تصویر واحد غیر ممکن است و صحبت از واقعیت فیزیکی به عنوان وجودی مستقل از عمل مشاهده بی‌معناست. توجه کنید که در این تعاریف صحبت از ترتیب‌های تجربی[1] است در حالی که انیشتین هیچگاه کلمه تجربه یا تجربی را به کار نمی‌برد.

«جان ویلر»[2] یك مکالمه خیالی را بین فیزیکدان و کائنات به تصویر می کشد.

«کائنات ـ من فضا و زمان را برای بودن تو در اختیارت قرار می‌دهم. قبل از اینکه من به وجود بیایم زمان و مکان نبود و با از بین رفتن من آنها از میان خواهند رفت. تو ذره‌ای بی‌اهمیت در کهکشانی بی‌اهمیت بیش نیستی.

فیزیکدان ـ بله، بسیار خوب کائنات، بدون تو من امکان وجود نداشتم. اما تو این منظومه بیکران، تو از مجموعه‌ای از پدیده‌ها تشکیل شده‌ای و هر یك از این پدیده‌ها بر یك عمل مشاهده موجودیت دارند. تو حتی نمی توانستی بدون یك عمل ابتدایی نظیر ثبت کردن من وجود داشته باشی».

حق با کیست؟ چه کسی درست می گوید؟ انیشتین یا بوهر؟ آیا عقاید این دو واقعاً در

1. experimental arrangements
2. John Wheeler

تضاد با یكدیگرند یا اختلاف آنها فقط ناشی از یك تشتت در واژه شناسی است؟ آیا آنچه را كه این دو دانشمند از آن سخن می گویند اساساً دو چیز متفاوت نیست؟ در اینجاست كه لكان به كمك ما می آید. برای لكان real و reality یعنی واقع و واقعیت دو مقوله متفاوت هستند. واقعیت مقوله‌ای مربوط به بعد تصویری است و حال آنكه واقع خودش یك بعد مستقل به همین نام است. واقع همان جهان واقع است و همانی است كه انیشتین از آن سخن می گوید: مستقل از مشاهده گر، بی‌معنا و ذاتاً خالی، خالی از مفهوم. زیرا كه معنا و مفهوم مقوله‌ای مربوط به بعد تصویری است و بعد واقع كاملاً خالی از معنا و مفهوم است و وجودش بی نیاز از مشاهده گر.

اما واقعیت یا همان بعد تصویری مقوله‌ای است عینی كه در اثر تجربه و مشاهده به دست می آید و نمی تواند مستقل از مشاهده گر وجود داشته باشد. این همان كائناتی است كه فیزیكدان مكالمه خیالی ویلر از آن سخن می گوید كه بدون ما و بدون عمل مشاهده ما اصلاً وجود خارجی نمی‌داشت. از آنجایی كه این بعد فقط از خلال وجود ما وجود دارد همان طور كه انیشتین ابراز كرده نمی تواند آیینه‌ای از جهان واقع باشد. بعد تصویری را می توان جهان روابط نامید.

«ورنر هایزنبرگ»[1] می گوید: «وقتی كه ما از تصویر طبیعت كه توسط علوم دقیقه ارائه می‌شود صحبت می كنیم در واقع منظورمان تصویر طبیعت نیست بلكه بیشتر تصویر رابطه ما با طبیعت است».

انیشتین می گوید، جهان دو بار بر ما ظاهر نمی‌شود و آن یك باری كه بر ما ظاهر می‌شود از طریق بهترین تئوریهای علمی ماست. تئوریهای علمی ما نه در جهان واقع یا بعد واقع هستند و نه در واقعیت یا بعد تصویری، آنها فقط و فقط در بعد سمبولیك موجودیت دارند و به نظر انیشتین تنها در این بعد است كه جهان بر ما ظاهر می‌شود.

بعد سمبولیك بعد كلمه است، بعد سمبول است، بعدی است كه تنها بر این موجود متكلم یعنی انسان گشوده است و بر او به عنوان یك مشاهده گر حاكم است.

1. Werner Heisenberg

«ویتگن اشتاین»[1] می گوید: ما تلاش می کنیم که پاسخی برای معماها بیابیم. در حالی که خود این معماها محصول تلقی ما از زبان است.

Real	Imaginary	Symbolic
جهان واقع	جهان روابط	جهان کلمه
بی معنا و تهی	واقعیت	( )
مستقل از مشاهده گر	وابسته به مشاهده گر	حاکم بر مشاهده گر
تعریف انیشتین	تعریف بوهر	تعریف انیشتین

در اینجا لازم است، دو مرتبه به این جمله اعجاب انگیز آقای دکتر قاسم‌زاده برگردیم: «تغییر یعنی تغییر در متافورها و بوجود آمدن متافورهای جدید». این جمله نه تنها تعریف فرایند تغییر در انسانها از یك دیدگاه است بلکه تعریف مکانیسم پیشرفت در علم نیز هست. پیشرفت در علم یعنی اضافه شدن متافورهای جدید بر آنچه که قبلاً بوده است.

به‌عقیده لکان هر شناختی نوعی باز شناخت است. بشر فقط چیزی را می‌شناسد که قبلاً نامیده شده است. کشف یعنی مرتبط کردن یك مدلول جدید به یك دال که قبلاً وجود داشته است و معمولاً این دال از یك شاخه دیگر علم و یا مقوله فلسفی و یا شعر و ادبیات به‌عاریت گرفته می‌شود. این کار یعنی همان به‌وجود آوردن متافورهای جدید. یعنی دالی که قبلاً در ارتباط با یك مدلول دیگر بود (S_1) حالا در ارتباط با یك مدلول جدید (S_2) قرار می گیرد. $\frac{S_1}{s_1} \rightarrow \frac{S_1}{s_2}$

آیا این موضوع همان فلسفه مکملی بوهر نیست؟

با توجه به این مطالب متوجه می‌شویم که علم در واقع در ابتدا در بعد سمبولیك است که به پیش می تازد و علم در بعد تصویری فقط می تواند در راهی که قبلاً در بعد سمبولیك به رویش گشوده شده است طی طریق کند.

آیا هیچ توجه کرده‌اید که در هر تحقیقی تلاش بر این است که یك هیپوتز را اثبات یا

1. Wittgenstein

رد کنند؟ هیپو تز نقبی است که در بعد سمبولیك زده می‌شود و تجربه در طول این نقب پیش می‌رود (یا پیش نمی‌رود اگر نقب درست زده نشده باشد).

«الکساندر کویره»[1] فیلسوف معاصر که عمدتاً درباره تاریخ و فلسفه علم و تکنیك کار کرده است معتقد است که این تجربه نیست که ما را به مفهوم[2] هدایت می‌کند بلکه موجودیت قبلی مفهوم است که اجازه خواندن تجربه و بعداً دسته‌بندی تجربیات را در یك تئوری می‌دهد. او می‌گوید: «انقلابات علمی قرن بیستم عمدتاً انقلابات تئوریك هستند که نتیجه آنها نه مرتبط کردن بهتر داده‌های تجربی با یکدیگر، بلکه بدست آوردن یك مفهوم جدید از واقعیت عمیقی است که بستر این داده‌ها را تشکیل می‌دهد».

انیشتین می‌گوید: «ما درست درك نمی‌کنیم، چه دره غیرقابل عبوری تجربیات حسی را از دنیا مفاهیم و گزاره‌ها[3] جدا می‌کند».

فردیناند دوسوسور در کتاب درسهای روانشناسی عمومی که در سال ۱۹۱۶ به چاپ رسید "synchronie" و "diachronie" را به صورت یك تضاد مطرح می‌کند. به این معنی که مطالعه پدیده زبان یا به صورت «سنکرونی» یعنی در یك مقطع مشخص از زمان انجام می‌گیرد و یا به صورت «دیاکرونی» یعنی یك پدیده در حال تحول، و این مشابه آن چیزی است که در فیزیك کوانتوم مطرح است، یعنی اینکه الکترون یا به صورت ذره و در یك مقطع مشخص مورد مطالعه قرار می‌گیرد و یا به صورت موج یعنی یك پدیده در حال تحول. در همین رابطه می‌توان مطالعه مغز و جریان تفکر را مثال زد.

مطالعات نوروساینس در مورد مغز یك مطالعه "synchronique" و مشابه مطالعه الکترون در حالت ذره است و حال آنکه مطالعه جریان تفکر یك مطالعه "diachronique" و مشابه مطالعه الکترون در حرکت موجی است.

تقارن تولد چهار علم در یك زمان یعنی در آغاز قرن بیستم شامل ژنتیك، پسیکانالیز،

1. Alexandre Koyré
2. concept
3. proposition

زبان شناسی و کوانتوم تئوری «ماکس پلانک»[1] مسأله‌ای است ورای یك تصادف محض.

فیزیکدان بزرگ «پالی»[2] می گوید: «دلم می خواهد تلاش کنم و نامی برای آنچه ایده نوین واقعیت در فکر من می آورد پیدا کنم؛ ایده واقعیت سمبول».

ولکان معتقداست که روانکاوی بانوع جدیدی از مادیت سروکار دارد و آن مادیت دال است.

ورنر هایزنبرگ و بوهر می نویسند: «آنچه در کشف فیزیك کوانتومی اتفاق افتاد، روشهای علمی و هنری را با هم متحد کرد. علم، ادبیات و هنر باید برای یکدیگر ارزش قائل شوند و روشها و فرمهای یکدیگر را در خود پذیرفته و با هم قسمت کنند. در مکانیك کوانتومی هیجان، شیدایی و گمانه زنی افسار گسیخته برای علم ضروری می گردند».

بوهر می گوید: «چنین تلقیاتی جایی برای کم اهمیت دانستن الهام[3] باقی نمی گذارد. همان الهامی که بزرگترین آثار هنری با نمایاندن ترکیب‌هایی از تمامیت موزون در وضعیت ما عرضه می کنند. در واقع با چشم پوشیدن از تجزیه و تحلیل‌های منطقی به درجات افزون و در مقابل با نواختن بر تمام تارهای هیجان، شعر، نقاشی و موسیقی می توان امکان پل زدن بین انتهاها یعنی بین تفکر عملی[4] و تفکر عرفانی[5] را فراهم کرد».

به نظر می‌رسد که بالاخره «روح ما در جهت تازه اشیاء جاری است»، آن گونه که شاعر می‌خواست.

لکان می گوید: «ملهم بودن از چیزی که در راستای شعر است برای در میان واقع شدن به عنوان روانکاو، این آن چیزی است که باید به سویش رو آوریم».

تعریف روانکاوی لکانی را از علم، واقعیت و عینیت شنیدید، اما خود روانکاوی لکانی را چگونه می توان تعریف کرد.

ایساك بابل نویسنده سرشناس شوروی که در اردوگاههای کار اجباری استالین جان

---

1. Max Plank
2. Pauli
3. inspiration
4. pragmatic
5. mystic

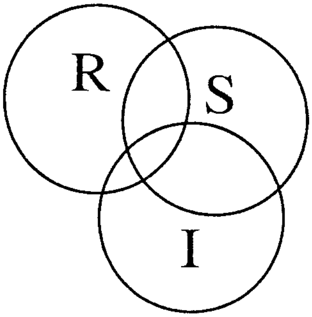
سپرد، تعریف بسیار گیرایی از هنر دارد. او می اندیشید که جوهر هنر در ارائه غافلگیری است، ارائه یورشی غافلگیرانه بر باورهای خواننده که برای او به صورت یك عادت در آمده است.

او می گفت: «تأثیر منقلب کننده هیچ فولادی که بتواند در قلب آدمی بنشیند به پای نقطه‌ای نمی‌رسد که در لحظه درست در جای خود قرار می گیرد».

این دو تعریف را می توان تعاریفی از روش روانکاوی لکانی و تعبیر آن دانست برای رسیدن به هدف نهایی که عبارت است از تغییر در متافورهای شخص که این تغییر به نوبه خود تغییر در دیدگاه‌ها و تغییر در جایگاه سوژه در جهان را به دنبال دارد.

تفاوت روانکاوی لکانی با تمام انواع دیگر تراپی که از ابزار کلام استفاده می کنند در تلاش برای رسیدن به واقع بی‌معنا[1]ست، یعنی آنچه را که انیشتین توصیف می کند. «واقع» یك مقوله بی‌معنا و ذاتاً تهی است. اینجاست که تفاوت روانکاوی لکانی با تعریف آقای دکتر قاسم زاده از درمان مشخص می گردد.

روانکاوی لکانی از بعد سمبولیك شروع شده به بعد واقع می‌رسد تا دو مرتبه به بعد سمبولیك بازگردد و با این سمبولیك جدید تغییرات اساسی در بعد تصویری ایجاد کند، یعنی حلقه‌های R - S - I به نحو جدیدی با هم درآمیزند.[2]



1. real of non - sense

۲. باید اعتراف کنم که مهمترین دلیل من برای انتخاب این موضوع برای سخنرانی‌ام تکلیفی بود که یکی از اساتید بیمارستان روزبه در یکی از همین سخنرانی‌ها که به آن اشاره کردم در برابر من قرار داد و آن این بود که من می‌بایست اول ثابت می کردم که روانکاوی عینی است. در نتیجه منظور من از این سخنرانی این بود که به ایشان و تمامی آنهایی که چنین سؤالی برایشان مطرح است نشان دهم که روانکاوی یك مقولهٔ فراعینی است زیرا که سرنوشت خود مقولهٔ عینیت در دست‌های روانکاوی است.

تمدن و پسیکانالیز[1]

در سال ۱۹۱۱ فروید در مقاله‌ای تحت عنوان «تعاریفی در ارتباط با دو اصل عملکرد روانی» مرحله‌ای را فرض می کند که در آن فعالیت روانی را فقط اصل لذت هدایت می کند. [. . .][2]

برای فروید فرهنگ و تمدن بزرگترین مانع بر سر راه لذت بی حد و حصر است و برای لکان چیره شدن بعد سمبولیك بر انسان بزرگترین مانع بر سر راه ژوئی سانس است. کاستراسیون سمبولیك سوژه را از قسمت بزرگی از ژوئی سانس اش محروم می کند.

و در اینجاست که می‌رسیم به مقولهٔ فرهنگ و تمدن:

اگر بخواهیم برای فرهنگ و تمدن سر آغازی را در نظر بگیریم این سر آغاز مصادف با انسان شدن انسان است و انسان شدن انسان مصادف بر چیره شدن بُعد سمبولیك بر او، مصادف بر حدوث کلمه بر او و این همان جملهٔ کتاب مقدس است: «در آغاز کلمه بود».

حدوث کلمه، حدوث بعد سمبولیك آن چیزی است که دنیای انسان را برای همیشه از دنیای حیوانات جدا می‌سازد و فرهنگ و تمدن با اولین کلمات بشر شکل می گیرند. تاریخ بسط فرهنگ و تمدن تاریخ بسط بعد سمبولیك است و آثار اجتناب ناپذیر آن بر

---

۱. سخنرانی ایراد شده در مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها در فروردین ۷۹

۲. مطالب داخل کروشه تماماً در فصل هشت یعنی فصل مربوط به‌ژوئی سانس در صفحات ۸۵-۸۶-۸۷ منعکس شده‌اند.

روی بُعد واقع و بعد تصویری.

فروید معتقد است که انسان با چشم‌پوشی از غرایزش بخصوص با چشم‌پوشی از غریزهٔ جنسی و از غریزهٔ پرخاشگری توانست فرهنگ و تمدن را بنا نهاده و به پیش برد. در آن جوامعی که تمدن پیشرفته‌تر است این چشم‌پوشی و این از خودگذشتگی بشر واضح‌تر و کامل‌تر است.

می‌بینید که معیارهای فروید برای تعریف تمدن معیارهای رایج نیست. عادت بر آن است که تمدن را براساس پیشرفت تکنولوژی و افزایش رفاه و دارایی‌ها در سطح یك اجتماع یا به عبارتی «استانداردهای زندگی»[1] تعریف کنند، اما فروید را با این استانداردها کاری نیست. اگرچه او در کتاب «**ناخوشنودی درتمدن**» که در سال ۱۹۲۹ منتشر شد از این معیارها نیز صحبت کرده است و اذعان کرده که نمی‌توان از آنها صرف‌نظر کرد، اما او معیارهای دیگری نیز در اختیار دارد.

فروید تمدن را بدین گونه تعریف می‌کند: «تمدن مجموعهٔ دستاوردهایی است که زندگی ما را از زندگی اجداد حیوانی ما مجزا می‌کند و مقصود از آنها اولاً حفاظت انسان در مقابل قدرت بی‌حد و حصر طبیعت است و ثانیاً نظم دادن به روابط انسانها با یکدیگر».

توجه کنید که روابط انسانها با یکدیگر یکی از معیارهای اصلی است که فروید برای تعریف تمدن به کار می‌برد.

فروید بدین گونه ادامه می‌دهد: «برای تعریف فرهنگ اجازه دهیم که زبان و کاربرد زبان‌شناسی ما را راهنمایی کنند. در اولین مرحله تمام آن فعالیت‌ها و منابعی را که برای به خدمت درآوردن طبیعت مفیدند برمی‌شمریم». فروید در اینجا تاریخچه‌ای را از بوجود آمدن ابزار اولیه و کشف آتش و بنا کردن سرپناه گرفته تا آخرین دستاوردهای تکنولوژیك برای ما نقل می‌کند.

او ادامه می‌دهد: «اما ما علاوه بر این دستاوردها توقعات دیگری نیز از فرهنگ و تمدن داریم که دیگر بر مبنای سودمندی تعریف نمی‌شوند و اگر خوب به آنها بنگریم

1. living standards

می‌بینیم که آنها متعلق به مقولهٔ زیبایی و زیبایی‌شناسی هستند».

در وهلهٔ بعد فروید نظم و نظافت را جزو فرهنگ و تمدن دانسته و صحبت خود را بدین گونه ادامه می‌دهد: «اما آنچه که بیش از همه برای تعریف فرهنگ و تمدن ضروری است احترام و تشویقی است که برای فعالیت‌های متعالی ذهنی بشر از جمله دستاوردهای علمی و هنری و برای نقش رهبری کنندهٔ ایده‌ها در زندگی انسان قائل می‌شود».

فروید معتقد است که سیستم‌های مذهبی مهم‌ترین جایگاه را در میان این ایده‌ها دارند و تفکرات فلسفی و «ایده آل‌ها» به ترتیب مکانهای بعدی را اشغال می‌کنند.

فروید می‌گوید: «ما نبایست اجازه دهیم به خاطر قضاوتهای ارزشی‌مان دربارهٔ یك مذهب بخصوص یا یك سیستم فلسفی خاص دچار گمراهی گردیم، چه ما فکر کنیم که آنها بالاترین دستاوردهای روحی بشر هستند و چه معتقد باشیم که انحرافاتی بیش نیستند در هر صورت باید اذعان کنیم آنجایی که آنها حضور دارند و بخصوص آنجایی که آنها غلبه دارند بشر به سطح بالایی از فرهنگ و تمدن نائل شده است».

او ادامه می‌دهد: «آخرین و قطعاً مهم‌ترین خصیصهٔ تمدن تلاشی است که بر اساس آن روابط بین انسانها تعریف شده و نظم می‌یابد. در این روابط یك شخص به عنوان یك همسایه، یك منبع کمك و یك ابژهٔ جنسی و به عنوان عضوی از خانواده و یکی از آحاد ملّت تعریف می‌شود. اگر چنین تلاشی صورت نگیرد روابط بین انسانها به‌طور دلبخواهی انجام می‌گیرد و در آن هر کس که زورمندتر است هر آنچه را که منافع و غرایزش ایجاب می‌کند اعمال می‌کند. و این زورمند هر آن ممکن است با زورمندتری مواجه شود. زندگی انسانها فقط موقعی امکان‌پذیر است که اکثریتی گرد هم جمع شوند که قدرتشان از قدرت هر زورمندی به تنهایی بیشتر باشد. قدرت مشترك این جماعت حالا قانون را تشکیل می‌دهد که در مقابل قدرت مطلق یك فرد قرار می‌گیرد.

این جایگزین شدن قدرت فردی توسط قدرت جمعی مهم‌ترین مرحله در پیشرفت تمدن بشری است. جوهر این پیشرفت در این حقیقت نهفته است که تك‌تك آحاد جامعه امکانات لذت خود را محدود می‌کنند، حال آنکه قدرت فردی چنین محدودیت‌هایی را در سطح لذتها برای خود قائل نیست. در نتیجه اولین لازمهٔ ادامهٔ تمدن عدالت است. یعنی

اطمینان به اینکه وقتی قانونی ایجاد شد به نفع هیچکس زیرپا گذاشته نخواهد شد و چنین الزامی هیچ ربطی به ارزش اخلاقی این قانون ندارد». (در فارسی چه زیبا می گوئیم ظلم بالسویه عدل است).

«قدم بعدی تمدن در این است که قانون در انحصار گروه کوچکی از افراد یعنی یك قشر، طبقه و یا نژاد نباشد که آنها بتوانند به صورت قدرت مطلقه در مقابل بقیه افراد جامعه، که تعدادشان هم بیشتر است، عمل کنند».

در نتیجه فروید معتقد است: «آخرین دستاورد تمدن وقتی است که در آن حکومت قانون بر تمام افراد اجتماع به یك نحو عمل می کند. افرادی که همگی با قربانی کردن قسمتی از کامیابی‌های غریزی خود در ایجاد آن سهیم بوده‌اند و اینکه حکومت قانون هیچکس را به حال خود و به دلخواه یك قدرت مطلقه وانمی گذارد.

آزادی فردی هدیهٔ تمدن نیست. این آزادی قبل از اینکه تمدنی باشد بسیار بیشتر بوده است. اگرچه در آنوقت ارزشی هم نداشته، زیرا فرد در وضعیتی نبوده که بتواند از آن دفاع کند. پیشرفت تمدن ایجاب می کند که آزادی‌های فردی محدود شوند و عدالت ایجاب می کند که هیچکس نتواند از زیر بار این محدود شدن شانه خالی کند».

فروید ادامه می‌دهد: «آنچه در یك جامعه به صورت تقاضا برای آزادی به منصّه ظهور می‌رسد ممکن است نوعی اعتراض علیه بی‌عدالتی‌های موجود باشد، که این خود می‌تواند در راستای اعتلای تمدن باشد. و یا ممکن است به علت پایداری بقایای شخصیّت اولیه آنها باشد که توسط تمدن مهار نشده و در نتیجه می تواند به صورت عداوت با تمدن بروز کند.

تقاضا برای آزادی در نتیجه یا در مقابل اشکال و صور خاص یك تمدن است و در مقابل کاستی‌ها و نقایص آن و یا در مقابل تمدن به‌طور کلّی.

به نظر نمی‌رسد که هیچ چیز قادر باشد بشر را وادار کند که همچون موریانه‌ها زندگی کند. مسلّم است که او از آزادی فردی خود دفاع خواهد کرد. قسمت اعظمی از تلاشهای بشر به این مسأله اختصاص دارد که به نوعی تعادل بین توقعات تمدن از او و خواسته‌های خودش دست یابد. شادکامی او به این مسأله بستگی دارد. یکی از مسائلی که

سرنوشت تمدن را تعیین می کند همین نکته است که آیا در شکل خاصی از تمدن دسترسی به یك چنین تعادلی امکان‌پذیر هست و یا اینکه هیچگونه آشتی در این تضاد امکان ندارد».

می‌بینید که فروید سرنوشت تمدن را به دو نکته وابسته می‌داند: یکی عدالت و دیگری «امکان برقراری نوعی تعادل بین خواسته‌های فردی و توقعات فرهنگی».

اگر به این نکته توجه کنیم که شروع تمدن مصادف با شروع چشم‌پوشی گسترده و پیشروندهٔ بشر از ارضای نیازهای غریزی‌اش بوده است، و اگر باز توجه کنیم که صرف‌نظر کردن از ارضای غرایز تا چه حد نیازمند از خودگذشتگی است و این به نوبهٔ خود تا چه حد احساس محرومیت و ناکامی و ناخرسندی را به همراه می‌آورد، آنوقت به عظمت و اهمیت مقولهٔ عدالت پی خواهیم برد.

موقعی که افراد یك اجتماع احساس کنند، این از خودگذشتگی قهرمانانه‌شان هیچ دستاوردی در مقابل نداشته است آنگاه است که ارکان یك تمدّن به لرزه در می‌آید و سرنوشت آن به مویی وابسته می‌گردد. و اینجاست که باید منتظر بازگشت غرایز واپس زده و بازگشت ژوئی سانس بود.

تاریخ تمدن، تاریخ چشم‌پوشی‌های مرحله به مرحله بشر از ارضای غرایزش است و تاریخ انفجارات بربریت، تاریخ بازگشت ژوئی‌سانس.

و انقلابات بشر را با هر نوع ایدئولوژی که بخواهیم تفسیر کنیم، همواره به این حقیقت خواهیم رسید که آنها چیزی جز تلاش تکان‌دهندهٔ انسان برای بازگرداندن حقوق از دست رفته‌اش نبوده‌اند. حقوقی که در بسیاری از موارد هیچوقت قبلاً وجود نداشته‌اند ولی می‌بایست وجود می‌داشتند. تلاش برای بدست آوردن حقوقی که می‌بایست وجود می‌داشتند و ندارند. نکته قابل توجه اینکه در بسیاری از موارد این تلاش برای احقاق حقوق با چنان شدتی از ژوئی سانس مخوف همراه است که گاهی کل موجودیت جامعه را تهدید می‌کند.

به قول لکان «هر نوع محاسبه‌ای محاسبهٔ ژوئی سانس است». آنجایی که آدمی حساب می‌کند، در مقابل ژوئی سانسی که وانهاده آنچه را که می‌بایست به دست نیاورده خود را زیانکار می‌داند و درصدد جبران خسارت برمی‌آید. این بدان معناست که او نه فقط آنچه

را که می‌بایست به دست آورد طلب می کند بلکه آن ژوئی‌سانسی را هم که نداشته است جبران می‌نماید.

اگر مسأله تلاطمات اجتماعی فقط محدود به جابجایی دارایی‌ها و مالکیت ابزار تولید و تغییر و تحولات در طبقات اجتماعی می‌شد جای نگرانی زیادی باقی نمی گذاشت. مسأله این است که در جریان این تلاطمات مقادیر معتنابهی ژوئی‌سانس آزاد می گردد که گاهی انسانیت انسان را به زیر سؤال می برد.

بشر آنچنان عمیق و شدید و به طرز ناخودآگاهی از این آزادشدن ناگهانی ژوئی‌سانس وحشت دارد که حتی تلاش می کند جنگ‌هایش را نیز قانونمند و متمدن کند و بر ایشان معاهده‌های ژنو را طرح‌ریزی می کند.

وقوع بربریت در تاریخ تمدن فقط منحصر به کشتارهای جمعی چنگیز و آتیلا، نسل کشی‌ها و قوم کشی‌های نازی‌ها و خمرهای سرخ نمی‌شود. در جوامعی که جرایم و جنایات غوغا می کنند صورت دیگری از بربریت حاکم است. فقط به استناد اینکه این جوامع کراراً از سطح تکنولوژیك بالایی برخوردارند آیا می توان آنها را متمدن دانست؟ این تظاهرات کورکنندهٔ ژوئی‌سانس مهار نشده را چگونه می توان ارزیابی کرد؟ آیا مقولهٔ بی‌عدالتی می تواند به تنهایی جوابگوی این واقعیت تلخ باشد؟

بی‌عدالتی البته نقش بزرگی را در بهم ریختگی‌های اجتماعی بازی می کند اما شاید به تنهایی جوابگوی این نوع خاص از بهم‌ریختگی نباشد. پاسخ را شاید بتوان در این نکته یافت که در این نوع جوامع نوع خاصی از گفتار رایج شده که در تضاد بنیادی با گفتاری است که تاکنون فرهنگ و تمدن براساس آن بوده است. گفتار حاکم بر تمدن و فرهنگ گفتار مبتنی بر چشم‌پوشی از ارضای غرایز، چشم‌پوشی از ژوئی‌سانس و محدود کردن آن بوده. گفتاری که توسط تمام مذاهب، اکثر دیدگاههای فلسفی و انواع تفکرات عرفانی و آنچه را که اصطلاحاً فرزانگی شرق نامیده شده مورد حمایت قرار می گرفته. اما این نوع جدید از گفتار، که باید آن را گفتار کاپیتالیسم نامید، درست برخلاف گفتار قبلی است. در اینجا ژوئی‌سانس نه تنها نمی‌بایست محدود شود بلکه تبدیل به نوعی فریضه می گردد. در این گفتار باید لذت برد، باید به هر قیمتی که شده لذت برد و لذت هم فقط در مصرف خلاصه

شده است. نوعی لذت خواهی و لذت‌بری دیوانه‌وار و بدون حد و مرز، که هر روز تمنای جدیدتری دارد، هر روز کالای نوتری را می‌طلبد و از انبوه کالاهای متعدد جز خاکستری برجای نمی‌گذارد و روزی که تمام کالاها مصرف شدند نوبت به مصرف خود انسان می‌رسد. برای لذت بردن، برای دستیابی به ژوئی‌سانس می‌توان دیگری را شکنجه کرد، مورد تجاوز جنسی قرار داد، قربانی خشونت کرد و یا حتی جان او را گرفت، و این کارها را به دفعات تکرار کرد.

همچنین مصرف می‌تواند به نوع دیگری ژوئی سانس تولید کند و آن از طریق مصرف موادمخدر است. در اینجا هم البته صحبت از مصرف انسان است و این مصرفی است که واقعاً ژوئی‌سانس به همراه می‌آورد، آنهم از نوع همگانی و استانداردش. شاید بتوان ادعا کرد که در این گفتار فقط آنجایی که انسانی مصرف می‌شود ژوئی‌سانسی حاصل می‌گردد.

حالا باید از خود سؤال کرد که چرا در آن مناطقی از جهان که در آنها گفتار کاپیتالیسم اخیراً جاری شده است با نوعی انفجار جرم و جنایت، با نوعی افسار گسیختگی ژوئی سانس روبرو هستیم، حال آنکه قاعدتاً می‌بایست مدت زمان بیشتری سپری می‌شد تا به این درجه از افسار گسیختگی ژوئی‌سانس نائل شویم؟

پاسخ را باید در نکته دومی که توسط فروید به آن اشاره شده و به همراه مقولهٔ عدالت سرنوشت تمدن را رقم می‌زند جستجو کرد. فروید آن را «امکان برقراری نوعی تعادل بین خواسته‌های فردی و توقعات اجتماعی» تعریف کرده و معتقد است که «هیچ چیز نمی‌تواند بشر را وادار کند، همچون موریانه‌ها زندگی کند». اگر جامعه‌ای زیادی در این راستا قدم برداشته باشد و زیادی سعی کرده باشد که الگوی جامعهٔ موریانه‌ها را برای خود انتخاب کند و امکان برقراری تعادل بین خواسته‌های فردی و توقعات اجتماعی را از افراد خود سلب کرده باشد، آنچنان لطمه‌ای به شادکامی و رضایت‌مندی افراد جامعه می‌زند، آنچنان احساس خسران و غبن را در آنها پرورش می‌دهد که عملاً هر آنچه را هم که به برکت عدالت اجتماعی می‌توانست به دست آورد به زیر سؤال می‌برد و آنچه را که آن را شرایط انقلابات می‌خوانند در بطن خود پرورش می‌دهد. و وای به روزگار این جامعه اگر نتوانسته

باشد حتی آن عدالت اجتماعی را که به بهانهٔ آن افرادش را تحت فشار زندگی موریانه‌وار قرار می‌دهد به مردمش ارزانی دارد. آنوقت است که احساس غبن مضاعف می‌شود و به همان نسبت هم تلاش برای جبران ژوئی‌سانس محدود شده.

باز هم به مقولهٔ انقلاب رسیدیم. جالب است که گفتار کاپیتالیسم با استناد به این مسأله افسارگسیختگی ژوئی‌سانس در جریان انقلابات آنها را مذموم دانسته و انقلابیون را تقبیح می‌کند. باید پرسید چه کسی مسئول انقلابات است؛ انقلابیون یا آنهایی که آنچنان در روند گسترش تمدن مانع می‌آفرینند که انقلابات را اجتناب‌ناپذیر می‌سازند؟ آنهایی که فراموش می‌کنند اگر آدمی این همه از خود مایه می‌گذارد و این همه از خودگذشتگی به خرج می‌دهد فقط به خاطر این است که بتواند به عدالت دست یابد و در عین حال انسان باقی بماند و بتواند کماکان خواسته‌های فردی خود را نیز تا حدودی برآورده کند، آیا می‌توان از انسانها همه چیزشان را گرفت و هیچ چیز هم در مقابل نپرداخت؟

بازگشت غرایز واپس‌زده و بازگشت ژوئی‌سانس می‌تواند به صورت بی‌سر و صداتر و در عین حال عمیق‌تر و فراگیرتر باشد و آن شکل‌گیری سمپتوم است، ژوئی‌سانس نهفته در سمپتوم. از لحاظ معیارهای روانکاوی هرچه جامعه‌ای نوروززاتر باشد در تلاش خود برای گسترش فرهنگ و تمدن ناموفق‌تر است. زیرا که فرهنگ و تمدنی که ظاهراً بدست آمده قادر به مهار کردن ژوئی‌سانس نبوده و نتوانسته از بازگشت «واپس‌زده» جلوگیری کند، این بدان معناست که این تمدن بیشتر از آنچه که داده گرفته است.

گفتیم که فروید معتقد است بشر با چشم‌پوشی از غرایزش توانست فرهنگ و تمدن را بنا نهد و با این کار دست به یك از خودگذشتگی عظیم‌زده است. این ازخودگذشتگی آنچنان عظیم است و آنچنان انسان را از قسمت مهمی از رضایت‌مندی روانی‌اش محروم کرده است که نتیجهٔ آن این شده که تعادل روانی آدمی یك تعادل شکننده است. فقط در صورتی که فرهنگ و تمدنی که با چنین بهای گزافی بدست آمده قادر باشد محرومیت‌های روانی منتج از این ازخودگذشتگی را جبران کند می‌توان از بهم خوردن این تعادل شکننده جلوگیری کرد.

لکان معتقد است که بشر در صورتی می‌پذیرد ژوئی‌سانس خود را مهار کرده و آن را

کاهش دهد که بزرگ دیگری بُعد سمبولیك قابل اعتبار باشد. آنجایی که بزرگ دیگری بُعد سمبولیك قابل اعتبار نیست و متافورپدری شکست خورده است، با ژوئی‌سانسی خالص و بدون میانجی گری بُعد سمبولیك مواجه می‌شویم که همان پسیکوز است. در اینجا با یك شکست قطعی مهار ژوئی‌سانس توسط بعد سمبولیك سروکار داریم. اما نوع رایج تر این شکست انواع نسبی آن است. آنجایی که سوژه تلاش می کند با نوروز خود چاره‌ای برای کاستی موجود در بزرگ دیگری بیابد.

در اینجا اما دو سؤال مطرح می‌شود: اول اینکه اگر تمدن بر اساس واپس‌زدن و تحت فشار گذاشتن و محدود کردن ژوئی سانس به جلو می‌رود تا کجا می‌توان این روند را ادامه داد؟ آیا ژوئی‌سانسی که این چنین تحت فشار قرار می گیرد زمانی خودبخود منفجر نخواهد شد؟ آیا تمدن روزی با نقطهٔ انفجار خود روبرو نخواهد گشت؟ آیا ژوئی‌سانس واپس‌زده روزی برنخواهد گشت؟

و سؤال دوم اینکه چرا از همان ابتدا بشر می‌پذیرد که ژوئی‌سانس خود را محدود کند؟ چه نیرویی او را به این کار وامی‌دارد؟ این نکته که انسان به خاطر افزایش قدرت مقاومت خود در مقابل نیروی بی‌حد و حصر طبیعت مجبور به دست کشیدن از زندگی انفرادی و تشکیل جوامع انسانی شد و بعد به خاطر محدود کردن قدرت مطلقه یك فرد به وضع قوانین و قدرت گروهی روی آورد آیا می تواند کاملاً جوابگوی این مسأله باشد، اگر از لحاظ فیلوژنتیك و در سطح تاریخی این نکته بتواند پاسخگو باشد مطمئناً از لحاظ اونتوژنتیك و در سطح فردی و روزمره جوابگو نیست.

اینها سؤالاتی است که امیدوارم در کنفرانسهای بعدی و در کلاسهای درسی که به همین منظور برگزار خواهند شد به آنها پاسخ دهیم.